Nūrī

الطاهر المعموري

الغزالي وعلماء المغرب

ISBN - 9973 - 12 - 159 - 7

1990

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

لم يثر عالم من علماء الاسلام من القضايا والمشاكل والاختلافات مثل ما أثار الامام الغزالي في العالم الاسلامي وخاصة بالمغرب.

فلقد جنّد العلماء والفقهاء أنفسهم حقا أو باطلا لمحاربته وردّ حججه وانتقاد مقالاته، وفي بعض الأحيان احراق كتبه، كما وقع في قرطبة في العهد المرابطي. والغريب ان الغزالي قد يبجّل في دولة ويضطهد في نفس الدولة. وهذا راجع لاختلاف الناس في تقدير الغزالي بحسب مذاهبهم وأهوائهم ومراميهم. وقضية الغزالي انه تأرجح بين المغرضين الحاسدين الذين قاوموه، لأنه ربما أضعف سلطانهم ونفوذهم، والعلماء والمتّزنين لأنه خالفهم في بعض آرائهم، والفلاسفة لأنه هاجمهم ونقد أصولهم.

وأمام هذه الضجّة الكبرى التي أثارها حجّة الاسلام في بلاد المغرب خاصة، آثرنا أن نستعرض ونحلّل هذه المعركة التي دامت تقريبا مدّة قرن من الزمان ولكنها امتدت أفقيا لتشمل عددا وافرا من العلماء الاعلام، فيهم رجال السياسة والفقهاء والمتكلمون والمحدثون، وأخيرا الفلاسفة.

ولم يكن انجاز هذه الدراسة بدون مناسبة، وانما مناسبتها اشتغالي بالمازرى واستعراض خلافه مع الغزالي، وإمام الحرمين الجويني في قضايا أثيرت صدفة، فبدا لي أنّ الرجل تعددت وجهاته، وتكاثرت خلافاته مع معاصريه، ومن جاء بعدهم، فوسعت الاطار ضرورة إذ الرجل كان محورا

لكثير من المعارك الفكرية التي أثيرت إبان القرن السادس الهجري، فكانت هذه الدراسة المتواضعة التي أرجو أن تعمّ بها الفائدة، وتبرز عن طريقها الرغبات الصادقة العاملة على اثراء تراثنا الاسلامي، وخاصة الافريقي المغربي منه، واللّه أرجو أن يوفقنا لما فيه الخير والسلام.

المؤلف

سكرة 19 جانفي 1988

علاقة المرابطين بالغزالي (١)

لقد بدأت العلاقة بين الغزالي وأهل المغرب بابتداء الدولة المرابطية التي نشأت على أساس دعوة[2] الفقيه أبي محمد عبد الله بن ياسين بن مكو الجزولي[3] المتوفى سنة 1059/451 — 1060، الذي لاحظ ما عليه قبائل من لمتونة وغيرها من انحراف عن السنة، وبعد عن الدين، فشرع يعلمهم القرآن، ويقيم لهم رسم الدين، ويسوسهم بآداب الشريعة الاسلامية[4] وركز قواعدها السياسية والعسكرية الأمير يوسف بن تاشفين[5] في بلاد المغرب أولا، ثم في الأندلس.

---

1) انظر ترجمته في مصادر ومراجع كحالة 11 : 266.
2) التقى زعيم لمتونة يحيى بن ابراهيم الكندالي بشيخ المذهب المالكي أبي عمران الفاسي وسأله ان يصحبهم أحد تلاميذه يرجعون اليه في نوازلهم وقضاياهم الدينية، فاتفق الرأي أخيرا على أبي محمد الجزولي. انظر ابن خلدون 6 : 374، الناصري 2 : 6، البكري 163 — 170.
3) انظر تفاصيل حركة الجزولي في ابن خلدون 6 : 373 — 375، ابن أبي زرع 80، الناصري 2 : 5 — 19، عنان : دول الطوائف 300 — 307.
4) لم يقتصر الجزولي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بل تجاوزه الى شن حملات على القبائل التي لم تستجب لتعاليمه. انظر عنان : دول الطوائف 301 — 308.
5) هو أبو يعقوب يوسف بن تاشفين اللمتوني. توفي سنة 1106/500. انظر ابن خلكان 7 : 112، ابن عذارى 4 : 21 — 30، ابن الخطيب : كتاب اعمال الاعلام 245 — 247 ط. بيروت 233 — 252. ط. المغرب، عنان : دول الطوائف 313.

واعتبرت حركته في بلاد الأندلس حاجزا حال دون سقوطها في يد النصارى مدة قرن ونصف من الزمن[6]، غير أن حركته ببلاد الأندلس اذا كانت اتسمت بسمة الانقاذ والدفاع، ورد الخطط النصرانية التي كانت تحاول طرد المسلمين من شبه الجزيرة، فانها تحولت بعد ذلك الى فتح مرابطي يريد ضمّ الأندلس الى بلاد المغرب. ومن أجل ذلك خرق الاتفاق المبارك بين يوسف بن تاشفين وبقية ملوك الطوائف، وبعد التآخي وحسن الاستقبال والاشادة بالمد الاسلامي تحول الأمر الى عداوة وحرب واحتلال وغزو مرابطي جديد لممالك الطوائف. وأعظم مثال لهذا تدهور العلائق وانقلابها بين يوسف بن تاشفين والمعتمد بن عباد صاحب اشبيلية وما آل اليه أمره من سجن وتعذيب ومقت وارهاق وخصاصة[7].

ويظهر ان استجابة يوسف بن تاشفين لنفير أهل الاندلس كان مبعثه اولا الغيرة على أرض الاسلام والرغبة في انقاذها من النصارى، ثم تحولت هذه الرغبة الى طمع وحرص على امتلاك ارض اشتهرت بطيب هوائها وخصب أرضها وكثرة خيراتها. ويؤيد هذا كلمته المشهورة التي قالها « كنت أظن اني قد ملكت شيئا، فلما رأيت تلك البلاد صغرت في عيني مملكتي ».

وأمام هذا التناقض الذى وقع فيه يوسف بن تاشفين قرر اعطاء صبغة شرعية لحركته في بلاد الأندلس، فبعث الفقيه عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أحمد بن العربي المعاقري الاشبيلي، وابنه أبا بكر لبلاد المشرق سنة 1092/485[8]، قصد القيام بمهمتين :

6) كانت موقعة الزلاقة سنة 1086/479 في عهد يوسف بن تاشفين بداية انقطاع الخطر النصراني الداهم على بلاد الاندلس. ثمّ كانت نكبة العقاب الساحقة سنة 1212/609 بداية انهيار سلطان الموحدين في شبه الجزيرة. انظر عنان : عصر المرابطين والموحدين 1 : 25 — 32.

7) انظر عنان : دول الطوائف 339 — 366.

8) يتعرض ابن بشكوال لهذه الرحلة عند ترجمته لأبي بكر ابن العربي، ولكنه لا يذكر شيئا عن المهمة التي كلفاهما بها ابن تاشفين. ابن بشكوال 2 : 590 ط. القاهرة.

الأولى : هي رجاء الخليفة العباسي المستظهر بالله [9] (487 — 1094/512 — 1118) حتى يصدر عهدا للأمير يوسف ابن تاشفين بولايته بلاد المغرب والأندلس.

الثانية : هي حصوله على سند شرعي يبرر تصرفه مع ملوك الطوائف، الذين عارضوا حكمه رغم تخليصه لهم من تهديد النصارى المستمر.

ولما وصل الفقيه أبو محمد بن العربي[10]، وولده ابو بكر الى بغداد[11] لقيا الامام الغزالي وشرحا له أحوال الأندلس، وما اضطلع به أمير المسلمين يوسف بن تاشفين من اعمال الجهاد، واعزاز الدين، وحال ملوك الطوائف من تفرق، وتخاذل وموالاة للنصارى، وتخلفهم عن اعانته، وقالوا : ان طاعته ليست واجبة ما دام فاقدا لسند شرعي ممنوح له من خليفة المسلمين. وطلب الرجلان كذلك من الامام الغزالي فتوى تبرر مواقف الأمير يوسف بن تاشفين من ملوك الطوائف ورجاله. واستجاب الغزالي للطلب، وأصدر فتواه التي جاء فيها « ان يوسف كان على حق في اظهار شعار الامامة للخليفة المستظهر، وان هذا هو الواجب على كل ملك، استولى على قطر من اقطار المسلمين، وإذا انادي الملك المشمول بشعار الخلافة العباسية، وجبت طاعته على كل الرعايا والرؤساء ومخالفته مخالفة للامام، وكل من تمرد واستعصى، فحكمه حكم الباغي، ومن حق

9) وهي رواية ابن خلدون. أما ابن الأثيرفيرى ان الخليفة هو المقتدي والد المستظهر. والخلاف راجع الى ان سنة 487 هي السنة التي توفي فيها الوالد وتولى الولد. انظر ابن خلدون 6 : 386، ابن الأثير 8 : 143 ابن العماد 3 : 379، 4 : 33.

10) انظر ابن بشكوال 2 : 590. ط. القاهرة.

11) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله المعافري الأندلسي الاشبيلي المالكي المعروف بابن العربي 1076/468 — 1148/543. عالم مشارك في الحديث والفقه والأصول، وعلوم القرآن ولي القضاء باشبيلية ودخل بغداد، وسمع بها و لقي بالقاهرة والاسكندرية جماعة من المحدثين،ثم عاد للأندلس وتوفي بالعدوة ودفن بفاس. من تصانيفه. شرح الجامع الصحيح للترمذي ، المحصول في الأصول، الد حناف في مسائل الخلاف،غوامض النحويين. ابن خلكان 4 : 296 عدد 626 ابن العماد 4 : 141 — 142، مخلوف 4 : 136 عدد 408.

الأمير ان يرده بالسيف، وان يقاتل الفئة المتمردة على طاعته، لا سيما وقد استنجدوا بالنصارى، وهم أعداء الله في مقاتلة المسلمين، وهم أولياء الله، وان يستمر على قتالهم حتى يعودوا الى طاعة الأمير العادل المتمسك بطاعة الخلافة العباسية، ومن تركوا المخالفة، وجب الكف عنهم، وذلك عن المسلمين منهم دون النّصارى، واما ما يظفر به من أموالهم فمردود عليهم وعلى ورثتهم وما يؤخذ من نسائهم وذراريهم في القتال مهدورة لا ضمان فيها، وحكمهم بالجملة في البغي على الأمير المتمسك بطاعة الخلافة، المتولي على المنابر والبلاد بقوة الشوكة وحكم الباغي على نائب الامام، فإنّه وان تاخر عنه صريح التقليد لاعتراض العوائق المانعة، من وصول المنشور بالتقليد، فهو نائب بحكم قرينة الحال، اذ يجب على امام المصر ان يأذن لكل مسلم عادل، استولى على قطر من اقطار الأرض أن يخطب له، وينادى بشعاره، ويحمل الخلق على العدل والنصفة، ولا ينبغي ان يظن بالامام توقف في الرضا بذلك والاذن فيه، وان توقف في كتبه المنشور، فالكتب قد يعوق عن انشائها وايصالها المعاذير، واما الاذن والرضى بعدما ظهر حال الأمير في العدل والسياسة، وابتغاء المصلحة للتفويض والتعيين، فلا رخصة في تركه، وقد ظهر حال هذا الأمير بالاستفاضة ظهورا لا يشك فيه، وان لم يكن عن ايصال الكتب وانشائه عائق، وكانت هذه الفتنة لا تنطفي، الا بان يصل اليهم صريح الاذن والتقليد بمنشور، مقرون بما جرت العادة بمثله في تقليد الامراء، فيجب على حضرة الخلافة بذل ذلك، فان الامام الحق عاقلة الاسلام، فلا يحل له أن يترك في أقطار الأرض فتنة ثايرة الا ويسعى في اطفائها بكل ممكن »[12].

12) عثر الأستاذ عبد الله عنان على نص الفتوى بالمخطوط رقم 1275 ك (المكتبة الكتانية) بخزانة الرباط وعنوانه «مجموع أوله كتاب الانساب» (لوحة 128 أو 129). عنان : عصر المرابطين والموحدين 1 : 42 — 43.

هذا هو نص فتوى الامام الغزالي لابن العربي، كما وجه الغزالي رسالة[13] للأمير يوسف بن تاشفين يشرح فيها ويطنب ما اختصره في فتواه، ويذكر بأثر العدل في استقامة الأمور، وجدوى بعثة الفقيه عبد الله ابن العربي، وابنه ابي بكر الذى أشاد به الغزالي، وابرز امكانياته في العلم والتحصيل.

غير أن هناك سؤال يثار وهو ان هذه المهمة السياسية التي قام بها ابو بكر بن العربي صحبة والده، يذكرها ابن بشكوال الذي اقتصر على القول « فأخبرني رحمه الله دخل مع أبيه الى المشرق يوم الأحد مستهل ربيع الأول من سنة 485 وانه دخل الشام ولقي... » ولعله غير راض على الخدمة التي أدتها عائلة ابن العربي لابن تاشفين، ثم كيف يتناسى ابن بشكوال اتصال ابي بكر بالامام الغزالي، ولم يدرجه في قائمة مشائخه، عندما ترجم له في برنامجه[14].

ثم هذا التحمس من الامام الغزالي لشخصية ابن تاشفين رغم أنه لم يخالطه ولا اتصل به ولا عرف سرّ خلافه مع ملوك الطوائف مصدره الدعاية الواسعة التي قام بها ابن العربي والاشادة بحكم ابن تاشفين وخلاله الطيبة سواء أكان ذلك بالعراق أو في المشاهد الكريمة بأرض الحجاز، يقول الغزالي : « ولم يبالغ أحد في بث مناقب قوم، مبالغة الشيخ الفقيه ابي محمد في بث مناقب الأمير، وأشياعه المرابطين ولقد شاع دعاؤه في المشاهد الكريمة، بمكة حرسها الله، لحضرة الأمير وجماعة المرابطين ولم يقنعه ما فعله بنفسه الى أن كلف جميع من رجا بركته دعائهم، الدعاء لهم في تلك المشاهد الكريمة والمناسك العظيمة[15].

على أن هناك قضية لا بد من الاشارة اليها وهي هذا التلاحم بين الامام وعبد الله الوالد مما جعله حريص على اقناعه بالاقامة ببغداد لأنه لو أقام

13) المصدر السابق اللوحة 130 — 133؛ عنان : عصر المرابطين. 530 — 533.
14) ابن بشكوال 2 : 531 — 533 عدد 1181 ط. مدريد.
15) عنان : عصر المرابطين 532.

لفاز بالحظ الأوفر من التوقير والاكرام، وما اجدر مثله بأن يوفى حظه من الاحترام. وكذلك ولده أبو بكر الذى أحرز من العلم ما لم يحرزه غيره، وذلك لحدة ذهنه، وذكاء حسه واتقاد قريحته، والله يحفظ من حفظهما ويرعى من رعاهما، فرعاية امثالهما، من آداب الدين[16] المعينة على أمر المسلمين.

غير أن اطراء الغزالي لعائلة ابن العربي مصدره ما كشفه بنفسه من خلالٍ كريمة، ونفوس طيبة، وتفقه، وتقوى، وغيرة على حوزة الاسلام والمسلمين، ورغبة في اصلاح الحال. واستجابة الغزالي مبعثها رعاية هذه الطاقات الجديدة المكافحة التي اعز الله بها الاسلام وسخرها لتقاوم النصرانية الصليبية التي لم يقتصر نشاطها على المشرق بل امتدت ايديها كذلك للمغرب. ثم إن رد فعل الغزالي على التماسات يوسف بن تاشفين هي صورة لاهتمام علماء المشرق بالحالة بالمغرب الاسلامي، وخاصة الاندلس الذى لم تستقر فيه الأوضاع منذ الفتح الاسلامي، وتكاثرت فيه ثورات اصحاب المطامع، وارباب النحل المختلفة، بالاضافة إلى العدو النصراني الرابض على الحدود والذي ينتظر ساعة الخلاص، والأخذ بالثأر.

كذلك حصل ابن العربي من ابي بكر الطرطوشي على خطاب آخر حين مروره بثغر الاسكندرية في طريق العودة، يسدي فيه النصح للأمير حتى يحكم بالكتاب والسنة، وأن يكون شفوقا برعيته، وان يعمل لاحياء الفرائض ومبادىء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[17]. لهذا قيل إن الغزالي دخل مصر، وتوجه منها الى الاسكندرية عازما على المضي في البحر الى السلطان يوسف بن تاشفين سلطان المغرب لما بلغه من عدله. ولما سمع بموته انثنى عن خطته غير أن زيارة الغزالي للاسكندرية التي منها سيتوجه لبلاد المغرب لزيارة ابن تاشفين قابلتها المصادر بكل احتراز فالسبكي يقول « واخذ يجول في البلاد فدخل منها الى مصر وتوجه منها الى

16) عنان : المصدر السابق 532. الطالبي 1 : 53.

17) انظر المخطوط السابق (لوحة 133، 134) المقري : نفح 1 : 27.

الاسكندرية فأقام بها مدة »[18] غير أنه عندما يصل لعزم الغزالي على ركوب البحر يقول « وقيل انه عزم على المضي الى السلطان يوسف... ». وابن خلكان يوردها بعبارة « ويقال انه قصد (اى الاسكندرية) الركوب في البحر الى بلاد المغرب »[19] وبويج يصرح انه لا يجد متى يستطيع وضع زيارة الغزالي للاسكندرية في تسلسل رحلاته[20] ثم لو أنه زار الاسكندرية لعثرنا على من أخذ عنه.

ومما يلاحظ أن يوسف بن تاشفين، وهو حريص على فتوى الغزالي، لم تخلد بذهنه قضية اختلاف الغزالي مع الاتجاه العام للفقه المالكي ببلاد المغرب والاندلس، ولا موقف الفقهاء من انتقادات الغزالي لعلوم عصره، وما آلت إليه من جمود وتقليد ورتابة. هو في حاجة لكل الطاقات لمواجهة العدو، سواء أكانت بالفكر أو الساعد، لهذا تبدل الموقف وتغير الوضع لما تولى مملكة المرابطين علي بن يوسف بن تاشفين، الذى قويت علاقته بفقهاء عصره، حتى أنه كان لا يقطع أمرا دون مشاورتهم والاستفادة بآرائهم، وبذلك بلغ الفقهاء في عهده درجة من النفوذ، وعظم شأنهم، وكثرت أموالهم.

وقضية بروز الفقهاء في هذا العصر، مرتبطة بالمكانة التي احتلّها المذهب بالمغرب والاندلس منذ انتشاره في هذه البلاد[21] على يد سحنون بن سعيد، ومدونته المشهورة، فتحولت انظار فقهاء المذهب المالكي عن الأصول : كالقرآن والحديث الى الفروع الفقهية يستخلصون منها الأحكام، ويقيسون عليها الأشباه والنظائر.

وحتى في الأندلس الذى نشأ أولا على مذهب الأوزاعي،[22] ثم

18) السبكي 4 : 105.

19) ابن خلكان 4 : 217 عدد 588، 7 : 125 عدد 844.

20) Bouyges

21) انظر مقدمة حسني مؤنس لكتاب رياض النفوس.

22) ابو عمرو عبد الرحمن بن عمرو الاوزاعي توفي سنة 775/159. ابن النديم، 332.

تحول الى المذهب المالكي[23] نلاحظ نفس المشاهد مع بعض الاختلافات الجزئية. وهذا ابو القاسم اصبغ بن خليل[24] من أهل قرطبة، كان فقيها في الشروط بصيرا بالعقود، مرجع الفتوى مدة خمسين سنة في بلاد الأندلس، لم يكن له تعمق في علم الحديث، ولا طرقه، مما دفعه لافتعال حديث في ترك رفع اليدين في الصلاة بعد الاحرام[25] وكشف كذبه فيه لعدم صحة سنده. ورويت عنه عبارة[26] « لان يكون في تابوتي رأس خنزير أحب اليّ من أن يكون فيه مسند ابن ابي شيبة »[27] ورغم هذا اعتبر اصبغ من طرف معاصريه من اعلام علماء الاندلس خاصة في مادة الفقه.

ومن اشتهر بالحديث والسنة انتقد وأوذى واغروا به السلطان لمخالفته لخطتهم، وتنكبه عن طريقهم[28]. وفيهم من كان يعادى علم الحديث وينحرف عنه، ويعيب أهله[29].

وعلي بن يوسف بن تاشفين لم يغير شيئا، وانما تابع المذهب العام الذي سارت عليه الحركة الفكرية في الأندلس والمغرب، ونفقت كتب المذهب في عصره، واقبل الناس عليها، وفي مقابل ذلك اهملت كتب الأصول، واستعاض الناس بالفقه عن النظر في كتاب الله، وحديث رسول الله ﷺ ووصف بالكفر من خاض في علم الكلام، لأنه يؤدي أكثره

---

23) راجع عن انتشار المذهب المالكي بالاندلس : Tabli : Kairouan et le Malikisme Espagnol.

24) ابو القاسم اصبغ بن خليل، كان حافظا للرأي على مذهب مالك. توفي سنة 886/273. ابن الفرضي 1 : 93 عدد 247.

25) انظر الحديث في ابن الفرضي 1 : 93. المعموري : الدراسات 24.

26) ابن الفرضي 1 : 94.

27) هو أبو بكر عبد الله بن محمد بن ابراهيم بن عثمان العبسي المعروف بابن أبي شيبة 776/159. 849/235. حقق المسند والأحكام والتفسير. البغدادي 10 : 66 — 71 عدد 5185.

28) انظر المعموري : الدراسات، 24 .

29) ابن الفرضي 2 : 54 عدد 123، Goldziher : Le Livre de Mohamed 26.

الى الاختلال في العقائد، ولو كان مفيدا لاشتغل به السّلف الصّالح، ولما اعتبر بدعة عند بعضهم[30].

واستحكم في نفس علي بن يوسف بن تاشفين بعض علم الكلام خاصة، فكان يكتب بالتشديد في نبذه، وعقاب من وجد عنده شيء من كتبه[31].

لهذا اعتبرت تآليف الغزالي بصورة عامة، وكتاب الاحياء بصفة خاصة معارضة لهذا الاتجاه ومتناقضة معه. لأن هذا الاغراق في الدراسات الفقهية الفرعية، عدّه الغزالي تحريفا لمقاصد الفقه الأصلية التى ارادها السلف الصالح، وهذا التحريف تمثل في تخصيص الفقه « بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق عللها، واستكثار الكلام فيها، وحفظ المقالات المتعلقة بها. فمن كان أشدّ تعمقا فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الافقه،ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول يطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفوس، ومفسدات الأعمال، وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا، وشدة التطلع الى نعيم الآخرة، واستيلاء الخوف على القلب ويدلك عليه قوله عز وجلّ ﴿**لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ**﴾[32] وما يحصل به الانذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والاجارة. فذلك لا يحصل به انذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام بقسي القلب، وبنزع الخشية منه، وقال تعالى ﴿**لَهُم قُلُوبٌ لاَ يَفْقَهُونَ بِهَا**﴾[33] وأراد به معاني الايمان دون الفتوى... وقد سأل فرقد السّخي الحسن عن شيء فأجابه انما الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الآخرة البصير بدينه، المداوم على عبادة ربه، الورع الكاف نفسه عن اعراض المسلمين، العفيف عن اموالهم، الناصح لجماعتهم، ولم يقل في جميع ذلك : الحافظ لفروع الفتاوي.

---

30) المعموري : الدراسات 26.

31) المراكشي 122 — 124، الناصري 2 : 75.

32) التوبة 122.

33) الأعراف 179.

ولست أقول أن اسم الفقه لم يكن متناولا للفتاوى في الاحكام الظاهرة، ولكن كان بطريق العموم والشمول، أو بطريق الاستتباع. فكان اطلاعهم له على علم الآخرة اكثر فبان من هذا التخصيص تلبس بعض النّاس على التجرد له، والاعراض عن علم الآخرة واحكام القلوب »[34].

ويقول الغزالي أيضا « وما فضل أبو بكر رضي الله عنه عند الناس بكثرة صيام ولا صلاة ولا بكثرة رواية ولا فتوى ولا كلام، ولكن بشيء وقر في صدره كما شهد له سيد المرسلين ﷺ »[35].

وقد تصرفوا كذلك في علم الكلام الذى نشأ لتنزيه الله تعالى في وحدانيته وصفاته وأفعاله، تصرفوا فيه أيضا بالتخصيص، حتى اصبح مقصورا على أهل المناظرة والمجادلة، ومن كان قاصرا عن بلوغهما سمي ضعيفا، ونفيت عنه صفة العلم[36].

واعتبرت هذه النظرة التحليلية لأهداف العلم مروقا وخروجا عند فقهاء العهد المرابطي، الذين تخصصوا في الفقه بمعناه الضيق، وأهملوا قضية الارتباط بين الفقه والعلوم التي ذكرها وحللها الغزالي.

ومن أجل هذا اثيرت قضية الإحياء، وحرص الفقهاء في اتهامه، لأنه يتعارض مع العقلية السائدة في بلاد الأندلس والمغرب آنذاك.

ومعارضة الأحياء لم تقتصر على المغاربة وأهل الأندلس، بل خاضها كذلك المشارقة، لما لاحظوا فيه من عبارات وتحليلات لا تليق بالاتجاه العام للفقه الاسلامي. فابن الجوزى[37] في المنتظم[38] يقول : « وأخذ

34) الغزالي : الاحياء 1 : 34 — 35.

35) نفس المصدر 1 : 24.

36) نفس المصدر 1 : 35.

37) أبو الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن أحمد القرشي التيمي البكري البغدادي الحنبلي المعروف بابن الجوزي. 1116/510 — 1201/597. محدث، حافظ، مفسر، فقيه، واعظ، أديب، مؤرخ من تصانيفه : المغني في علوم القرآن، تذكرة الأديب في اللغة، جامع المسانيد، المنتظم في تاريخ الأمم، بستان الواعظين ورياض السامعين. الذهبي 4 : 131 — 136، ابن تغرى بردي 6 : 174 — 176، ابن كثير 13 : 28 — 30.

38) المنتظم في تاريخ الملوك والأمم طبع طبعة أولى بحيدر آباد الدّكن سنة 1357 هـ.

في تصنيف كتاب الاحياء في القدس، ثم اتمه بدمشق، الا أنه وضعه على مذهب الصوفية، وترك فيه قانون الفقه، مثل انه ذكر في محو الجاه ومجاهدة النفس ان رجلا اراد محو جاهه، فدخل الحمام فلبس ثياب غيره، ثم لبس ثيابه فوقها، ثم خرج يمشي على مهل حتى لحقوه، فأخذوها منه، وسمي سارق الحمام، وذكر مثل هذا على سبيل التعليم للمريدين قبيح، لأن الفقه يحكم بقبح هذا فانه من كان للحمام حافظ وسرق سارق قطع، ثم لا يحل لمسلم ان يتعرض بامر يأثم الناس به في حقه، وذكر أن رجلا اشترى لحما، فرأى نفسه تستحي من حمله الى بيته، فعلقه في عنقه ومشى، وهذا في غاية القبح، ومثله كثير ليس هذا موضعه »[39] وعناية ابن الجوزى بالغزالي واعجابه بعقليته دفعه لجمع اغلاطه في كتاب سماه اعلام الاحياء باغلاط الأحياء مثل ما ذكر في كتاب النكاح ان عائشة قالت للنبي ﷺ : أنت الذى تزعم انك رسول الله. وهذا محال[40].

ومثل ما روى « ان سليمان بن عبد الملك بعث الى ابي حازم ابعث الّي من افطارك، فبعث اليه نخالة مقلية، فبقي سليمان ثلاثة أيام لا يأكل، ثم افطر عليها، وجامع زوجته فجاءت بعبد العزيز، فلما بلغ ولد له عمر ابن عبد العزيز. وهذا من أقبح الأشياء لأن عمر ابن عمّ سليمان وهو الذى ولاه فقد جعله ابن ابنه »[41].

ويعلل ابن الجوزى هذا الخلط باعراضه عن مقتضى الفقه، واتباعه للمتصوفة، واعجابه بسلوكهم، ولو كان فيه بعدا عن الفقه. كذلك خلطه في الحديث بين الضعيف والموضوع، وسبب ذلك قلة معرفته بالنقل، واتجاهه نحو المتصوفة وطريقتهم[42] وبهذا نستنتج ان تنكب الغزالي عن المسار الفقهي الحقيقي جعله عرضة لانتقادات المشارقة والمغاربة.

39) ابن الجوزي 9 : 168 — 170 رقم 277. انظر كذلك بدوي 510.

40) ابن الجوزي 9 : 169.

41) المصدر السابق 9 : 170.

42) المصدر السابق 9 : 160.

غير أنّ هناك نقطة لا بدّ من إثارتها في هذا المجال، وهي هل المعارضة اختصرت على هذا السبب أم أنّ هناك أسبابا أخرى دفعت بالفقهاء لمعارضة أفكار الغزالي ؟.

يظهر أن معارضة فقهاء الأندلس كانت بسبب تحليل الغزالي لمقاصد الفقه المعروضة في كتاب الاحياء، على أن هناك أسبابا أخرى دفعت الناس لانتقاد الغزالي منها : ما نقله البسيلي في روايته لتفسير ابن عرفة عند الكلام على قوله تعالى ﴿**مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾(43) يقول البسيلي « واما الغزالي فقال في الاقتصاد(44) ان خاتم من الالفاظ المحتملة للتأويل، وكان الفقيه ابو عبد الله بن سلامة يبالغ في الانتقاد على الغزالي، وكان الشيخ ابو عبد الله محمد بن الحباب يقول : ما جاء هذا الا من عدم تحقيق معنى النص قال ؛ والنص هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بذاته، حسبما ذكر مثله الفخر في المحصول وقال : ان احتماله غيّر معناه لامر خارج ممكن في كل نص، فإنّك اذا قلت له : عندى عشرة فهي محتملة للاستثناء والتقييد بالصفة أو بالشرط، وغير ذلك فلا يوجد بهذا الاعتبار نص اصلا، وانما يقال الدال على معنى لا يحتمل غيره لذاته، والذى قاله ابن عطية هو هذا. قال : لفظ هذه الامة مع قوله : خاتم الانبياء عند علماء الامة نص صريح في انه لا نبي بعده، وما ذكره القاضي الباقلاني في كتاب الهداية من انه ظاهر ليس بنصّ، وما ذكره الغزالي في الاقتصاد ايضا الحاد وتطرف يؤدّي الى افساد عقيدة المسلمين في ختمه للنبوة(45).

وهكذا نرى أن المغاربة لم يقتصروا على الاحياء في انتقاد الغزالي، وانما عرفوا كتبا اخرى كالاقتصاد في الاعتقاد، والذي اخذ منه هذا النص.

---

43) الأحزاب 40.

44) البسيلي 185 — ب، 186 — أ.

45) المرجع نفسه.

وان طريقتهم هي القراءة المتأنية المدروسة، لكلّ ما ورد في كتاب الغزالي على جلالة قدره ومكانته العالية. والهالة التي اعطيت من قبل المتصوفة للغزالي لم تمنع اهل المغرب من نقده، وعرضه على مقاييس علوم الشريعة، ومناهج كبار علماء السنة. على أنه في اثناء هذه الدراسة فلتت منهم عبارات كقولهم : الحاد وافساد مرجعها جرأة الغزالي في بحث قضايا شائكة، وعادة اهل المغرب في الذب عن كل شيء يشتم منه التنقيص من مكانة الشريعة أو التشكيك في كلمة من كلماتها.

ومن الأسباب التي أثارت حفيظة الناس على الغزالي قضية « ليس في الامكان أبدع مما كان ». ينقل في هذا الشأن الزبيدى(46) انه يفهم من العبارة العجز من الجانب الالهي عن الاتيان بالاحسن، وهو كفر صريح، غير أن العبارة ذهل الناس عنها في بعض الأحيان، لاستشعارهم بجلالة قدر الغزالي، واستحالة صدور عبارات عنه، يستشعر منها مخالفة لاصل من أصول العقيدة. وقد اختلف العلماء في هذه العبارة المنسوبة للغزالي، فمنهم من أنكرها وهم المحققون من عصره، وعلى رأسهم تلميذه أبو بكر ابن العربي الذي قال : إن شيخنا أبا حامد الغزالي قال قولا عظيما انتقده عليه أهل العراق قال : ليس في القدرة أبدع من هذا العالم في الاتقان والحكمة، ولو كان في القدرة أبدع منه وادخره لكان ذلك منافيا للجود. وأخذ ابن العربي في الرد عليه، الى أن قال : ونحن وان كنا قطرة في بحر فإنا لا نردّ عليه الا بقوله ثم قال : فسبحان من أكمل بشيخنا هذا فواضل الخلائق ثم صرفه به عن هذه الواضحة في الطرائق.

ومن ردّ كذلك على الغزالي وصنّف رسالة سماها الضّياء المتلألىء في تعقب الإحياء للغزالي ناصر الدين بن المنير الإسكندري الذي قال المسألة المذكورة لا تتمشى الا على قواعد الفلاسفة والمعتزلة(47).

---

46) الزبيدي 1 : 32.

47) — انظر مخط. 17934. وفيه ايضاح البيان لما أراده الحجة من ليس في الامكان ابدع مما كان لعلي بن عبد الله بن أحمد الحسني السمهوري. 2 — أ — 54 — أ. وفيه كذلك دلالة البرهان على أن في الامكان ابدع مما كان لبرهان الدين ابن عمر بن حسن البقاعي 55 — أ — 80 — أ.

ومنهم من اولها : كالغزالي نفسه فإنه سئل في زمانه عن هذه المسألة فأجاب : بما هو مسطور في الاجوبة المسكتة، ومنهم كذلك : ابن عربي[48] والجيلي ونقل عنهم الشعراني[49].

والطائفة الثالثة : انكرت نسبة المقالة الى ابي حامد، وانها مدسوسة في كتبه مستندهم في ذلك انهم عرضوها على كلامه في كتبه، فوجدوها مع كلامه على طرفي نقيض، والمقالة مناقضة لما ورد في مواضع من الاحياء، والمنقذ من الضّلال، والمستصفى[50].

48) — محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي، الحاتمي، المرسي المعروف بابن عربي. 1165/560. 1240/638. انظر عنه ابن حجر وما قاله في شأن اختلاف العلماء فيه. ابن حجر : لسان الميزان 5 : 311 — 315.

49) — أبو عبد الرحمن عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن محمد بن موسى الشعراني الأنصاري الشافعي الشاذلي المصري 1493/898. 1565/973. من تصانيفه الكثيرة : الجوهر المصون والسر المرقوم فيما تنتجه الخلوة من الأسرار والعلوم. الدرر المنثورة في زبد العلوم المشهورة لواقح الأنوار في طبقات الاخيار، ابن العماد 8 : 372 — 374.

50) — الزبيدي 1 : 33.

قضيّة الإحياء

وحين وصل كتاب احياء علوم الدين للمغرب في أول سنة ثلاث وخمس مائة، تصفحه الفقهاء، وعلى رأسهم أبو عبد الله محمد بن علي ابن حمدين[1]، واتفقوا على فساده. فاستجاب علي بن يوسف بن تاشفين لرأيهم، وأمر باحراق الكتاب في مسجد قرطبة على الباب الغربي بعد اشباعه زيتا، بمحضر الفقهاء، وأعيان السكان[2]. ثم أرسل علي بن

1) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمدين التّغلي، قاضي الجماعة بقرطبة روى عن أبيه وتفقه عنده، وعن أبي عبد الله بن عتاب وحاتم بن محمد. وأجاز له أبو عمر بن عبد البر وأبو العباس العذري ما روياه. ولي قضاء قرطبة سنة 490/ وتوفي سنة 508. ينقل ابن عطية انه لقيه بقرطبة وقرأ عليه رسالته في الرد على أبي حامد محمد ابن محمد بن محمد الغزالي. ويترجم له ابن القطان بقوله : «حزن الناس عليه وكان محببا لهم وللملثمين، وكان حاز في المكانة لديهم ما لم يحزه غيره ممن سلف، وكان جميل الطريقة ساعيا في كل خير، قطع الضرائب والمعاون على أهل قرطبة وسنّ كل طريقة جميلة وسيرة حسنة لابن تاشفين كان لا يخالفه في شيء وكان ذكي الفهم، سريع المخاطر رقيق الطبع. ابن عطية 84؛ 85، ابن بشكوال 2 : 512 عدد 1138، عياض الابن : التعريف 7، 106، ابن خاقان 219 — 221، ابن القطان 18، غراب 141 — 142.

2) انظر ابن القطان 14، 15. المراكشي 124. ابن عذاري 4 : 59. الزركشي 4. الناصري 75.

يوسف بن تاشفين لكافة بلاد الاندلس والمغرب، وأمر باحتجاز نسخه واحراقها، وأخذت نسخ من أيدي أصحابها، واعدمت كذلك منها : كتاب ميمون بن ياسين الصنهاجي المتوفى سنة 530 / 1135، توعده علي بن يوسف على احضاره فأحضره. ومنها كتاب ابن العربي حمله ثم أمره بحلّه في الماء فضاع معظمه[3].

وفي التشوف لابن الزيات المتوفى سنة 1229/627، اشارات عن حادثة الاحراق منها : ما جاء في ترجمة أبي الفضل يوسف المعروف بابن النحوي[4] التوزري المتوفى سنة 1119/513 ان له اعتناءً تاما بالاحياء[5]. وانه لما افتى الفقهاء باحراق الاحياء ووصل كتاب علي بن يوسف بن تاشفين بتحليف الناس بالايمان المغلظة، ان ليس عندهم الاحياء، كتب الى السلطان وافتى بعدم لزوم تلقي الايمان، ونسخ الاحياء في ثلاثين جزءا يقرأ منه كلّ يوم جزءا في رمضان وكان يقول : وددت أني لم أنظر في عمري سواه. [6]

وينسب لابن النحوي في الغزالي واحيائه

أبو حامد أحيا من الدين علمه
وجدد منه ما تقادم من عهد

ووفّقه الرّحمن فيما أتى به
وألهمه في ما أراد الى الرّشد

---

3) ابن القطان 14، 15.
4) وهو ناظم المنفرجة المشهورة راجع في ترجمة ابن الزيات 92 عدد 9، الناصري 2 : 74 — 75، مخلوف 126 عدد 365، ابن الأبار : التكملة 2 : 74 عدد 2698، ط مجريط.
5) ينسب له كتاب في الرّد على الاحياء مخطوط في مكتبة عبد الحي الكتاني بالرباط، انظر بدوي 113.
6) الزيات 73، ابن مريم 301.

فصّلها تفصيلها فأتى بها
فجادت كأمثال النّجوم الّتي تهدى[7]

ولعلي بن محمد بن عبدالله الجذامي المعروف بالبرجي قصة غَريبة في احراق ابن حمدين الاحياء مع أبي عبد الملك مروان بن عبد الملك قاضي المرية.
وأجاب حين استفتي : تأديب محرقها، وتبعه على ذلك أبو القاسم بن ورد وعمر بن الفصيح[8].

وقضية احراق الاحياء ونقده من طرف المغاربة، دخل فيها عامل جديد، وهو التصوف الذى ازدهر في هذه الفترة، وكثر أنصاره، فعدّل الموقف وسدّ باب النقد والتقييم، ونظر للغزالي واحيائه على أنه شيء لا يبلغ شأوه، والكلام فيه عبارة عن خدش في سيرة السلف الصالح، وما أقرته السنة النبوية الصحيحة، فالموقف أصبح عاطفيّا يستخدم الاحلام والرّؤيا بعد أن كان عقليّا يستخدم النقد والموضوعية وابن السبكي يعبر عن الموقف النقدي بقوله : « لما وقع لهم كتاب الاحياء لم يفهموه، فحرقوه، ويعبّر عن الموقف الثاني بقوله : « ثم ان المغاربة أقبلوا عليه ومدحوه »[9]. ومن أبرز الأمثلة على هذا التقييم الجديد لأعمال الغزالي منام أبي الحسن المعروف بابن جرزهم، الذى تأمل الاحياء وجرده من المسائل التي تنتقد عليه، فأمر باحضار كل نسخه، وطلب من السلطان ان يلزم الناس بذلك، فاحضروا ما عندهم، واجتمع الفقهاء وقرروا حرقه فرأى في المنام الرسول ﷺ وصاحبه أبا بكر رضي الله عنه والامام الغزالي الذى شكى للرسول ابن حرزهم على تهجمه على كتابه، فأمر الرسول ﷺ بضربه حد المفترى. ولما استيقظ الرجل غير فكرته في

---

7) الاصفهاني 1 : 326.
8) توفي سنة 509. انظر عند ابن الابار : التكملة 2 : 662 — 663 عدد 1841.
9) — ابن الزيات 147 — 153 عدد 51، السبكي 4 : 131 — 132، ابن القنفد 12 — 13، غراب 149.

الكتاب، واصبح يعظمه، ويجله، وهي حكاية حكاها ابو العباس المرسي عن شيخه أبي الحسن الشاذلي[10]. وزاد كذلك في تشجيب عمل المرابطين في اقبالهم على احراق الاحياء الدعوة الموحدية، بواسطة بعض مؤرخيها، يتقدمهم ابن القطان صاحب كتاب نظم الجمان الذي يقول : « وقد كان احراق هؤلاء الجهلة لهذا الكتاب العظيم، الذى ما ألف مثله سببا لزوال ملكهم، وانتشار سلكهم، واستئصال شأفتهم، على يد هذا الأمير العزيز القائم بالحق المظهر بالسنة، المحي للعلم، نظّر الله تعالى لواءه، وكبت أعداءه »[11].

10) — أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الشاذلي 1195/591. 1258/656. رأس الطائفة الشاذلية وصاحب الأوراق المسماة حزب الشاذلي. نزيل الاسكندرية. وقد انتسب في بعض مصنفاته الى علي بن أبي طالب كرم الله وجهه قال الذهبي : هذا نسب مجهول لا يصح و لايثبت وكان الاولى به تركه وترك كثير مما قاله في تآليفه من الحقيقة، وهو رجل كبير القدر، كثير الكلام. على المقام. له نظم ونثر فيه متشابهات وعبارات. يتكنف له في الاعتذار عنها. سكن شاذلة قرب تونس فنسب اليها. وكان ضريرا. رحل للمشرق وحج مرات، وتوفي رحمه الله تعالى عندما كان قاصدا الحج. للشيخ ابن تيمية مصنف في الرد على ما قاله الشاذلي في حزبه. من تصانيفه : الاختصاص من القواعد القرآنية والخواص، رسالة لأمين لينجذب لربّ العالمين. السر الجليل في خواص حسبنا ونعم الوكيل. الصفدي : نكت الهميان 213، ابن عياد : المفاخر، الزركلي 5 : 12، كحالة 7 : 137، ابن السبكي 4 : 129.

11) ابن القطان 16.

الموحّدون والغزالي

بدأت علاقة الموحدين بالغزالي من يوم ادعى المؤرخون وخاصة المغاربة منهم، تتلمذ زعيمهم ابن تومرت على الإمام الغزالي.

وقد أثارت قضية اجتماع الغزالي بالمهدى بن تومرت[1]، اعتراضات المؤرخين، مثل ابن الأثير الذى يروي قصة اللقاء عن بعض مؤرخي المغرب، ثم ينفيه. وابن خلدون[2] الذى يعبر عن هذا اللقاء بما يفيد الشك فيقول « لقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي، وفاوضه بذات صدره » والمراكشي الذى يشك بقوله « قيل ان المهدى لقي أبا حامد الغزالي »[3].

أما بقية المؤرخين المغاربة، فيؤكدون هذا اللقاء، مثل ابن القطان الذى يورد الخبر عن « الشيخ الفقيه أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن العراقي رحمه الله تعالى عن بعض أشياخه » وملخصه : ان رجلا ورد من المغرب فسأله أبو حامد الغزالي عن مصير كتابه الاحياء فأخبره أنه أحرق. فتغير وجه الغزالي، ومد يديه للدعاء فقال في دعائه : « اللهم مزق ملكهم كما

1) ابن الأثير 1 : 294.
2) ابن خلدون 6 : 466.
3) المراكشي 129 ط. دوزي.

مزّقوه، واذهب دولتهم كما حرقوه. فقام رجل من الحلقة كان يقال له في ذلك الوقت أبو عبدالله السوسي (أي المهدى بن تومرت) فقال : ادع الله أيها الامام ان يجعل ذلك على يدي : فتغافل عنه أبو حامد. وبعد مدة جاء رجل آخر فسأله أبو حامد فأخبره بصحة الخبر، فدعا بمثل دعائه الأول، فقال له المهدي : على يدي ان شاء الله، فقال : اللهم اجعله على يده. فقبل الله دعاءه. فخرج ابن تومرت من بغداد، وسار إلى المغرب، وقد علم أنّ دعوته لا ترد(4).

ونقل عن ابن القطان قضية اللقاء ابن عذارى(5) وأكده(6) ابن القنفذ(7) والزركشي(8). والسبكي(9) في طبقاته يذكر عند استعراضه لحياة ابن تومرت تفقه على الغزالي والكيا الهراسي(10).

ولما اتسعت دعوة ابن تومرت، وفد على عبد المؤمن بن علي(11) أهل اشبيلية بالبيعة، وفيهم ابو بكر بن العربي، فسأله عبد المؤمن : هل رأى المهدى بن تومرت عند الغزالي ؟ فقال له : ما لقيته ولكن سمعت به، فقال له : فما كان أبو حامد يقول فيه ؟ قال : كان يقول « لابدّ لهذا البربرى ان يكون له شأن(12).

---

4) ابن القطان 16 — 18.

5) ابن عذاري 4 : 59.

6) ومكان اللقاء اختلف فيه كذلك فابن القنفذ والزركشي يذكران بغداد والمراكشي يذكر الشام.

7) ابن القنفذ 100.

8) الزركشي 4.

9) السبكي 4 : 71.

10) علي بن محمد بن علي الكيا الهراسي الطبرستاني الشافعي عماد الدين أبو الحسن، فقيه، أصولي، متكلم، درس بالنظامية 1058/450. 1110/504. من تصانيفه : احكام القرآن، نقد مفردات الامام أحمد. انظر السبكي 4 : 281 — 282، ابن العماد 4 : 8 — 10.

11) عبد المؤمن بن علي بن مخلوف بن يعلى ابن مروان. أبو محمد 1094/487. 1163/558. مؤسس دولة الموحدين المؤمنية بالمغرب وافريقية وتونس ابن خلدون 6 : 207 — 208. ابن الأثير 9 : 63. الزركلي 4 : 319.

12) الاستقصاء 2 : 971. 105، انظر كذلك الكتاني 713.

أما من ناحية ترتيب الحوادث، فان اللقاء يبدو صعبا، لأن الغزالي قد درّس بنظامية بغداد، اثر لقائه بالوزير نظام الملك(13) واعجابه واعترافه بفضله، فولاه التدريس بالنظامية سنة 1091/484، وبقي بها الى سنة 1095/488(14)، حيث هفت نفسه للحجّ، والسياحة والاعتكاف، وبقي مدة متنقلا بين دمشق، والقدس، ومكة، والمدينة في رحلة تأملية الى سنة 1106/499(15).

وأثناء هذه الرّحلة، رجع لبغداد لمدة قصيرة جدّا، وبدون أن يدرس مرّة أخرى بنظامية بغداد. وفي سنة 1106/499، انتصب للتدريس بنظامية نيسابور، تحت الحاح فخر الملك(16). الى سنة 1109/503 حيث انتقل الى طوس أين توفي سنة 1111/505(17).

وهذا لا يتفق مع سنة 1107/500 وهي التي غادر فيها ابن تومرت بلاده للمرة الأولى. وهذا ما جعل كثيرا من المؤرخين يرفضون اسطورة اللقاء والأخذ بها(18) ولعل الحرص في التأكيد على تتلمذ ابن تومرت على الغزالي هو اضفاء صبغة العصمة على المهدى، ورسالته، وان مبعثها ومنطلقها دعوة الغزالي التجديدية التي قوبلت بالصّد والاحراق من طرف اعداء الموحدين المرابطين.

وافتراض انه لقيه بالشام(19) في مدة سياحته بعيد، لان ابن تومرت لم يصل بعد الى المشرق. وكنا نستطيع ترجيح اللقاء لو ذكرت المصادر

---

13) الحسن بن علي بن اسحاق الطوسي. نظام الملك. 1018/408. 1092/485 انشأ المدارس بالامصار وسميت بالنظامية، شجع العلم ورغب فيه. ابن العماد 3 : 373 — 375.

14) السبكي 4 : 103 — 104، انظر كذلك الأعسم 35، Bouyges, 2.

15) السبكي 4 : 107 — 108.

16) Bouyges, 5.

17) نفس المصدر السابق 6.

18) انظر Goldziher : M. B. Toumart et la théologie dans l'islam, 10.

19) المراكشي يذكر أن مكان اللقاء بين الغزالي وابن تومرت الشام. 129 ط. دوزي.

ان ابن تومرت تحول لبلاد نيسابور أين درّس الغزالي في نظاميتها بعد سنة 1107/500.

وينقض قضية اللقاء بين الغزالي وابن تومرت، ان الأمر الصادر بالاحراق عن علي بن يوسف بن تاشفين قد صدر لأول مرة سنة 1109/503 حسبما ذكره ابن القطان[20]. والغزالي قد غادر بعد بغداد الى نيسابور سنة 1106/499[21] ثم مسقط رأسه طوس سنة 503 أين توفي سنة 1111/505 على أن قضية الجمع بين الغزالي وابن تومرت لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته الى الادعاء بورود اسم محمد بن تومرت في مقدمة كتاب منسوب للغزالي بعنوان « سرّ العالمين وكشف ما في الدارين » أو بعنوان أقصر « السر المكنون »، وقد ورد في أوله ما يأتي : « او من استنسخه، أو قرأه علي بالمدرسة النظامية سرّا من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر، رجل من ارض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية، وتوسمت فيه الملك »[22] وقولد زيهر يستعرض ما في هذه المقصة من المفارقات التاريخية، ويؤكد ان المعقول يقتضي أن نطرح من ترجمة ابن تومرت تلمذه على الغزالي. وهي أشياء غير مقبولة من ناحية ترتيب الحوادث، أو من حيث منطق التاريخ نفسه. وكل ما هنالك ان كثيرا من الناس يفتشون عن عوامل خارجية، تقوى مكانة الشخص غير الصفات الشخصية، ليتألق اسمه في مدة قصيرة جدا[23]. وعدم لقاء ابن تومرت للغزالي لا يعني انه لم يتأثر به في تعاليمه الدينية، ونظرياته. إذ من المؤكد انه عاش خلال دراسته بالمشرق، التاثيرات المشرقية في علوم الكلام، والأصول، والتي ساهم الغزالي في تطويرها، واعطائها نفسا جديدا. ويقول ابن خلدون في هذا المجال : ان المهدى بن تومرت تأثر

20) ابن القطان 15.

21) Bouyges, 5.

22) Goldziher : Le livre de M. Ibn. Toumart. 18 — 19، انظر كذلك عنان : عصر المرابطين 162 — 163.

23) Goldziher, 12.

بتعاليم الاشعرية، وأخذ عنهم، واستحسن طريقتهم في الانتصار للعقائد السلفية، والدفاع عنها، وفي تأويل المتشابه من القرآن والحديث[24].

غير أن هذا التأثير المتمثل فيما ابداه ابن تومرت من المعارضة للتقاليد الدينية السائدة بالمغرب، والتي تعكس في صور كثيرة، ما كان قائما من نظرية الغزالي الكلامية لم يبلغ الأعماق حسب رأى جولد زيهر[25] اذ أنه رغم اشتهار المهدى بالورع والزهد، لكنه لم يبد ميلا نحو المعارف الصوفية، ولا استطاع بذل الجهد النفسي، حتى تنكشف له الحقائق الكونية الالهية. هذا الى ما كان بينهما من خلاف في المناهج، وفي علم الشريعة، وفي بعض النّقط الكلامية.

وخلاصة القول أن الدوافع الحقيقية لدعوى المهدى لم تكن قضية الاحراق، وانما حالة التفتح التي عاشها المهدى في بغداد. وبالمقارنة تبين له أن المغرب يعيش على فتات مائدة الثقافة الاسلامية، وان المشرق يعجّ بعلوم الأصول والكلام والحديث، والتفسير، والمغرب ما زال يحاول فهم مدونة سحنون وحلّ الغازها.

وبتساؤل الانسان عن الباعث الذى دفع المهدى للرحيل إلى المشرق ؟ من غير شك رغبته في طلب العلم، إذ من المستبعد أن تكون فكرة اصلاح المجتمع المغربي خامرت نفسه، عندما عزم على الرحلة، وانما تكونت الخطة نتيجة التعاليم التي تلقاها بالمشرق، وتشبعه بانظار كبار العلماء في ذلك العصر كالغزالي. ويعبر الكتاب المتأخرون عن هذا التأثر بقولهم « أجاب دعوة الغزالي وصمم على اصلاح الحالة الفكرية في المغرب[26]. على أنه بالرغم من الدعم الّذى لقيه الغزالي وكتبه في المغرب على اثر انتصار التيار الموحدى وبتأثر الصوفية الشاذلية الاشعرية المالكية فان خلاف الغزالي مع علماء المغرب يظل قائما، واشتداد المناقشات المتمثلة في الرد عليه، ومقارعته بالحجة استمرّ وحمي حتى

24) ابن خلدون 6 : 466.

25) Goldziher, 20.

26) Basset, 1 : 107. انظر كذلك المعموري : الدراسات 37.

أصبح عدد علماء المغرب الذين ناقشوا الغزالي فيما جاء في كتبه لا بأس به. غير أنه اشتهر منهم ابن حمدين، والطرطوشي، والمازري، وابن العربي، وعياض، وابن رشد.

ردّ علماء المغرب على الغزالي

ابن حمدين :

اذا كان ابن حمدين قد ارتبط اسمه بقضية الاحراق باعتباره احد أصحاب النفوذ في ذلك الوقت، لدى الأمير علي بن يوسف ابن تاشفين، فان مهمته تجاوزت الحدث الى الردّ على أبي حامد الغزالي. وابن عطية أحد تلاميذه ينقل انه لقيه بقرطبة وقرأ عليه رسالته في الردّ على ابي حامد الغزالي[27] ولعلّ ما نقله عنه الذهبي هو مستخرج من هذه الرسالة لأن الذهبي لم يذكر مصدر أخذه.

يقول فيها ان بعض ممن كان ينتحل رسم الفقه، ثم تبرأ منه شغفا بالشرعية الغزالية، والنحلة الصوفية، أنشأ كراسة تشتمل على معنى التعصب لكتاب أبي حامد إمام بدعتهم. فأين هو من شنع مناكيره ومضاليل أساطيره المباينة للدين. وزعم ان هذا من علم المعاملة المفضي الى علم المكاشفة، الواقع بهم على سر الربوبية الذى لا يسفر عن قناعة ولا يفوز باطلاعه الا من تمطى اليه شبح ضلالته التي رفع لهم أعلامها وشرع أحكامها. قال أبو حامد : وأدنى النصيب من هذا العلم التصديق به، وأقل عقوبته ان لا يرزق المنكر منه شيئا، فاعرض قوله على قوله، ولا تشتغل بقراءة قرآن ولا بكتب حديث، لأن ذلك يقطعه عن الوصول الى ادخال رأسه في كم جبته والتدثر بكسائه، فيسمع نداء الحق، فهو يقول : ذروا ما كان السلف عليه وبادروا ما امركم به »[28]. المحجوبة

27) ابن عطية 84 — 85.

28) الذهبي :سير النبلاء : مخطط. دار الكتب المصرية رقم 12195 (لوحة 74 — ب) انظر بدوي 534.

عن الخلق، فيعرف معنى النبوة، وجميع ما وردت به ألفاظ الشريعة،التي نحن منها على ظاهر لا على حقيقة.

وقال عن بعضهم : اذا رأيته في البداية قلت صديقا، واذا رأيته في النهاية قلت زنديقا. ثم فسره الغزالي فقال : ان اسم الزنديق لا يلصق الا بمعطّل الفرائض، لا بمعطل النوافل.

وقال (أى ابن حمدين) : وذهبت الصوفية الى العلوم الالهية دون التعليمية، فيجلس فارغ القلب، محموم الهمّ يقول : الله، الله، الله على الدوام. فليفرغ قلبه ولا يشتغل بتلاوة، ولا كتب حيث. قال : فاذا بلغ هذا الحدّ التزم الخلوة في بيت مظلم وتدثر بكسائه، فحينئذ يسمع نداء الحق : يا أيها المدثّر ويا أيها المزّمل.

ويعقب الذهبي على هذا بقوله : قلت : سيد الخلق انما يسمع يا أيها المدثر من جبريل عن الله، وهذا الأحمق لم يسمع نداء الحق أبدا، بل سمع شيطانا أو شيئا، لا حقيقة من طيش دماغه والتوفيق في الاعتصام بالسنة والاجماع[29].

ويقول الذهبي بعد ذلك : ثم ان القاضي أقذع وسب وكفر واسرف فنعوذ بالله من الهوى.

ثم ينقل الذهبي فقرة أخرى من كلام الغزالي فيقول : وقال ابو حامد : وصدور الأحرار قبور الأسرار، ومن افشى سرّ الربوبية كفر. ورأى قتل الحلاج خيرا من احياء عشرة. لاطلاقه الفاظا، ونقل عن بعضهم قال، للربوبية سر، لو ظهر لبطلت النبوة، وللنبوة سرّ لو كشف لبطل العلم وللعلم سرّ لو كشف لبطلت الأحكام.

ويرد الذهبي يقول : قلت : سر العلم قد كشف لصوفية اشقياء، فحلّوا النظام وبطل لديهم الحلال والحرام.

قال ابن حمدين : ثم قال الغزالي : والقائل بهذا ان لم يرد ابطال النبوة

29) الذهبي المصدر السابق، بدوي 534 — 535.

في حق الضعفاء فما قال ليس بحق، فان الصحيح لا يتناقض، وان الكامل من لا يطفىء نور معرفته نور ورعه.

وقال الغزالي في العارف : فيتجلى له أنوار الحق وتتكشف له العلوم المرموزة.

الطرطوشي :

ان ردّ الطرطوشي[30] تضمنته رسالته[31] لابن المظفر[32] التي

30) هو أبو بكر محمد بن الوليد بن محمد بن خلف بن سليمان بن أيوب الفهري، المالكي المعروف بالطرطوشي، ويعرف بابن أبي رندة. 1059/451. 1126/520 نشأ بطرطوشة بالاندلس ورحل للمشرق فدخل بغداد والبصرة، وسكن الشام، ونزل بيت المقدس، واخذ عن جماعة، توفي بالاسكندرية. صحب أبا الوليد الباجي بمدينة سرقسطة، وأخذ عنه مسائل الخلاف وسمع عنه، وتفقه على أبي بكر محمد بن أحمد الشاشي المعروف بالمستظهري وعلى أبي أحمد الجرجاني. من تصانيفه : سراج الملوك، الدعاء، الحوادث والبدع، مختصر تفسير الثعالبي وشرح رسالة ابن أبي زيد. ابن خلكان 4 : 262 — 265. عدد 605 ابن بشكوال 2 : 517 — 518 عدد 1153 ط — مجريط، ابن فرحون : 276 — 278، الطالبي : مقدمة الحوادث والبدع انظر عنه مقال لفي بروفنصال في ملحق دائرة المعارف الاسلامية ص 271 والشيال : اعلام الاسكندرية 50 — 101.

31) جلب انتباهنا لمكان وجود هذه الرسالة صديقنا البحاثة الدكتور سعد غراب. انظر غراب 158 — 163.

32) أبو الحكم عبد الله بن المظفر بن عبد الله بن محمد الباهلي المريني الاندلسي المغربي. وهو اندلسي الأصل ولد بالمرية سنة 1093/486 وتوفي سنة 1154/549 بدمشق غير أن تراجمه التي ذكرتها المصادر لم تشر لاتصاله بالطرطوشي وكذلك ما ذكره غراب من أنه فيه من الصفات مايبعده عن الطرطوشي اذ اشتهر بالمجون والخلاعة في شعره، انظر عنه الاصفهاني 1 : 289 — 299 رقم 98، ابن أبي اصيبعة 3 : 240 — 256، ابن خلكان 3 : 123 — 125 رقم 359، القرى:نفح 2 : 133 — 135، غراب 140.

تضمنتها نسخة البسيلي[33] من تفسير[34] ابن عرفة[35].

وقال الغزالي في الاحياء : « ما في الامكان ابدع مما كان » يعني ان خلق هذا العالم لا يمكن أن يكون أحسن من هذه الصفة التي هو عليها، وسبقه لذلك عبد العزيز المكي[36] في الجيدة، والزمه الناس على هذا الكفر، ومذهب الطبائعية وانكره ابن العربي في سراج المريدين[37] غاية الانكار وغلطه في ذلك وانكره عليه ايضا اهل الأندلس وكفروه. وكان ابن حمدين يحرق الاحياء من أجل ذلك.

ومما كتبه أبو عبد الله محمد بن الوليد الطرطوشي[38] الى عبد الله ابن المظفر : واما ما ذكرت من أمر الغزالي، فرأيت الرجل، وكلمته فوجدته رجلا جليلا من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم، وممارسة العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء ودخل في غمار العمال ثم تصوف،

33) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد البسيلي المتوفى سنة 1426/830. ولا نكاد نعرف عن حياته شيئا كثيرا سوى أخبار عن تقييده اثبتها التنبكتي أو ترجمة بسيطة في فهرس الرصاع. من تصانيفه : شرحه على المدونة، وعلى الخزرجية وعلى جمل الخونجي وتقييده في التفسير. انظر الرصاع، 175 — 177، التنبكتي 77 — 78، السراج 1 : 65، الحفناوي 2 : 73، خليفة 438، بروكلمان 2 : 321 مخلوف 251 عدد 906.

34) رقم 10792 مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس. 284 — ب.

35) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن عرفة الورغمي توفي سنة 803/. راجع ترجمته في السخاوي 9 : 240، الزركشي 120، السيوطي البغية 1 : 229 — 230 عدد 414، ابن فرحون 337 — 346، ابن حجر : أنباء الغمر 2 : 192، الشوكاني 2 : 255، التنبكتي 274 — 279.

36) عبد العزيز المكي متكلم سني توفي سنة 849/235 كافح نظرية خلق القرآن وجمع مناظراته ضد بشر المريسي في «كتاب الجيدة والاعتذار في من قال بخلق القرآن» نشره جميل صليبا بدمشق سنة 1964. وقد وجد الاستاذ غراب من الكتاب مخطوطتين بالمكتبة الوطنية بتونس لم يعتمدهما المحقق : رقم 19646 ورقم 0899. انظر السكوني. عيون 370، غراب 158.

37) انظر عن نسخه المخطوطة الطالبي عمار 1 : 75.

38) نقل قصة اللقاء بين الغزالي والطرطوشي الضبّي فقال : «وكان له غرض في الاجتماع مع أبي حامد الغزالي بجعل طريقه على بيت المقدس فلما تحقق أبو حامد أنه يؤمه حاد

فهجر العلوم، وأهلها، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب، ووساوس الشياطين. ثم شابها بمرامي الفلاسفة[39] ورموز الحلاج[40] وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلمين ولقد كاد ان ينسلخ عن الدين. فلما عمل (كتابه سماه احياء علوم الدين) عمد يتكلم في علوم الأحوال، ومرامي الصوفية، وكان غير أنيس بها، ولا خبيرا بمعرفتها فسقط على ام رأسه، (فلا في علماء المسلمين قدر ولا في أحوال الزاهدين استقر ثم شحن كتابه بالكذب على رسول الله ﷺ[41] منه ثم شبكه بمذاهب الفلاسفة، ومعاني رسائل اخوان الصفاء[42] وهم قوم يرون النبوة اكتسابا. فليس النبي في زعمهم اكثر من شخص فاضل، تخلق بمحاسن الأخلاق، (وجانب سفافها وساس) نفسه حتى ملك قيادها فلا تغلبه شهواته ولا يقهره سوء اخلاقه ثم ساير الخلق بتلك الأخلاق وانكروا ان يكون الله تعالى من أقرّ منهم بالصانع، يبعث الى الخلق رسولا، ويؤيده بالمعجزات، وزعموا ان المعجزات[43] حيل ومخاريق، ولقد شرف الله الاسلام،

عنه ووصل الحافظ أبو بكر فلم يجده فقصد جبل لبنان... «ونقلها كذلك ابن مريم فقال : وحكى انه اجتمع بالامام حجة الاسلام أبي حامد الغزالي في بلاد الشام وقصد مناظرته فقال له أبو حامد : هذا شيء تركناه لصبية العراق يعني ترك المغالبة بالعلم والمفاخرة فيه لصبية جمع صبي كأنه شبه من يطلب هذا بالصبيان لغلبة الهوى عليهم نسأل الله التوفيق لصالح الأعمال وحسن الخاتمة عند منتهى الآجال» ولعل اللقاء تم في زمن اقامة الغزالي ببلاد الشام بين سنة 1095/488 و1097/490 الضبي 125 عدد 295، ابن أبي مريم 3 : 226 — 227. Bouyges, 3.

39) انظر نقد المازري للغزالي اسفله.

40) الحسين بن منصور الحلاج الفارسي البيضاوي البغدادي . ت. 922/309 صوفي متكلم. قتل ببغداد من تصانيفه الكثيرة : كتاب الطواسين، حمل النور والحياة والأرواح، خلق الانسان والبيان، السياس والخلفاء والأمراء، والأصول والفروع.البغدادي : تاريخ بغداد 8 : 112 — 141 عدد 4232، الخوزساري : روضات الجنات 36 — 237، انظر كذلك Massignon et Gardet : E. I. P 106 — 102.

41) انظر ما أورده الذهبي عن الطرطوشي في بدوي 435 — 536.

42) عن اخوان الصفا انظر 1103 — 1098. Marquet : E. I.P.

43) السبكي 4 : 128 — 129.

واوضح حجته، واقام برهانه، وقطع عذر الخلائق بحجاجه الواضحة، وادلته القاطعة الدامغة. ومن ينصر دين الاسلام بمذاهب الفلاسفة وآراء المناطقة إلّا كمن يغسل الماء بالبول. ثم يسوق الكلام سوقا يوعد فيه، ويبرق، ويمني ويشوق حتى اذا تشوقت له النفوس، قال : هذا من علم المعاملة، وما وراءه من علم المكاشفة، ولا يجوز تسطيره في الكتب أو يقول : وهذا من سرّ الذى نهينا عن افشائه وهذا فعل الباطنية.

وبقدر ما أثار الطرطوشي قضايا هامة في مناقشة الغزالي، بقدر ما كان رد السبكي متسم بالبساطة والسّطحية يقول السبكي : « واما كلام الطرطوشي فمن الدعاوى العارية عن الدلالة، وما ادرى كيف استجاز في دينه ان ينسب هذا الخبر الى أنه دخل في وسواس الشيطان، ولا من اين اطلع على ذلك. واما قوله بيانها بآراء الفلاسفة، ورموز الحلاج، فلا ادرى اي رموز في هذا الكتاب، غير اشارات القوم التي لا ينكرها عارف، وليس للحلاج رموز يعرف بها. واما قوله : كاد ينسلخ من الدين، فيالها كلمة وقانا الله شرها. واما دعواه انه غير أنيس بعلوم الصوفية، فمن الكلام البارد، فانه لا يرتاب ذو نظر بان الغزالي كان ذا قدم راسخ في التصوف، وليت شعرى ان لم يكن الغزالي يدرى التصوف فمن يدريه. واما دعواه انه سقط على أم رأسه فوقيعة في العلماء بغير دلالة، فانه لم يذكر لنا بماذا سقط كفاه الله وايانا غائلة التعصب. واما الموضوعات في كتابه فليت شعرى أهو واضعها حتى ينكر عليه ان هذا الا تعصب بارد وتشنيع بما لا يرتضيه ناقد. ولقد هجوا في هذا الاحياء الذى لا ينبغي لعالم ان ينكر مكانته في الحسن والافادة، ولقد قال بعض المحققين : لو لم يكن للناس في الكتب التي صنفها الفقهاء الجامعون في تصانيفهم بين النقل والنظر والفكر والاثر غيره، لكفى، وهو من الكتب التي ينبغي للمسلمين الاعتناء بها، واشاعتها، ليهتدى بها كثير من الخلق. وقلما ينظر فيه ناظر الا وتيقظ في الحال رزقنا الله بصيرة تزينا وجه الصواب، ووقانا شر ما هو بيننا وبينه حجاب.

ولعل هذا الاتجاه السهل الذى اتسم به السبكي راجع لكونه اعتبر كلام

الطرطوشي لا يستحق جهدا ولا عمقا لهذا نراه فجر شحنة رده في مناقشته للمازرى. وقد اعتبر الشيال ان الطرطوشي كان متحاملا ومتجنيا على الغزالي بسبب الغيرة التي تنشأ بين العلماء المتعاصرين لهذا جاء نقده للغزالي وكتابه ضعيفا متهافتا. ويستدل الشيال على رأيه هذا باعراض المرتضى الزبيدى عن الرد. والحقيقة ان الدكتور الشيال لم يبحث القضية من جوانبها الاصيلة، وانما غرّته شهرة الغزالي، وخفوت اسم الطرطوشي[44].

المازري

أمّا ردّ المازرى فقد تضمنه كتابه الكشف والانباء على المترجح بالاحياء. أشار له المقرى[45] وذكره باسمه الكامل دون الادعاء انه اطلع عليه. وأورده السبكي بصيغة تفيد معرفته بالكشف، ونقله عنه عبارة الثناء من المازرى للغزالي، وقوله : هو أعرف بالفقه منه بأصوله[46]. ورآه كذلك الذهبي وأورد أوله « الحمد لله الذى أنار الحق وأداله وأبار الباطل وأزاله » ثم أورد المازرى أشياء مما نقده على أبي حامد يقول : ولقد أعجب من قوم مالكية يرون الامام مالك يهرب من التجديد ويجانب أن يرسم رسما، وان كان فيه أثر ما أو قياس ما، تورّعا وتحفظا من الفتوى فيما يحمل الناس عليه، ثم يستحسنون من رجل فتاوى مبناها على ما لا حقيقة له، وفيه كثير من الاثار عن النبي ﷺ لفق فيه الثابت بغير الثابت، وكذا ما أورد عن السلف لا يمكن ثبوته كله، وأورد من نزغات الأولياء ونفثات الاصفياء، ما يحلّ موقعه، لكن مزج فيه النافع بالضار كاطلاقات يحكيها عن بعضهم، لا يجوز اطلاقها لشناعتها، وان أخذت معانيها على ظواهرها، كانت كالرموز الى قدم الملحدين، ولا تنصرف معانيها الى الحق الا بتعسف على اللفظ، مما لا يتكلف العلماء مثله، الا

44) الشيال 85.
45) المقرى : أزهار 3 : 166.
46) السبكي 4 : 122.

في كلام صاحب الشرع. اضطرت المعجزات الدالة على صدقه المانعة من جهله وكذبه، الى طلب التأويل، كقوله : ان القلب بين اصبعين من اصابع الرحمن، وان السماوات على اصبع، وكقوله : لأحرقت سبُحات وجهه، وكقوله : يضحك الله الى غير ذلك من الأحاديث الواردة ظاهرها بما أحاله العقل، الى أن قال : فاذا كانت العصمة غير مقطوع بها في حق الولي، فلا وجه لاضافة ما لا يجوز اطلاقه اليه، الا ان يثبت وتدعو ضرورة الى نقله فيتأول الى ان قال : الا ترى ان مصنفا أخذ يحكي عن بعض الحشوية مذهبه في قدم الصوت والحرف وقدم الورق لما حسن به ان يقول : قال بعض المحققين ان القارىء اذا قرأ كتاب الله عاد القارىء في نفسه قديما بعد ان كان محدثا، او قال بعض الخذاق ان الله محلّ للحوادث اذا أخذ في حكاية مذاهب الكرامية[47].

وقضية نسبة الكتاب للمازرى أثارت عدة اشكالات لوجود ثلاثة من أعلام فقهاء المالكية المتعارضين يشتركون في الاسم واللقب والكنية وهم :

ابو عبدالله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازرى الذى ولد سنة 1061/453 وتوفي سنة 1141/536. من أعلام فقهاء المذهب المالكي بالمغرب[48].

وابو عبدالله محمد بن أبي الفرج المازرى، ويعرف بالذكي، الذى ولد بمازرة، وتحول الى القيروان، ثم رحل للمغرب الأقصى ثم عاد الى افريقية، ومنها قصد المشرق توفي سنة 1122/516[49].

ومحمد بن مسلم بن محمد بن أبي بكر القرشي المازرى المتوفى سنة 1136/530 الذى نزح إلى إفريقية فأخذ الأصل، عن أبي الطيب

47) الذهبي : مخط. دار الكتب المصرية رقم 12195 لوحة 74 ـــ ب، انظر كذلك بدوي 533 ـــ 534.
48) انظر عن مصادره كحالة 11 : 32.
49) انظر عنه حسن حسني عبد الوهاب : الامام المازري 93 ـــ 94.

عبد المنعم، ثم رحل الى الحجاز، ومصر، واستقر أخيرا بالقيروان[50].

لقد نسب كتاب الكشف والانباء الى مازري المهدية المقرى في ازهار الرياض[51]، ووافقه الشيخ الشاذلي النيفر في دراسته عن المازرى[52]، بدون أن يثير قضية النسبة معتمدا نص السبكي. وسار في نفس الاتجاه الاستاذ لاووست[53] ونسب الكتاب للمازرى الذكي بالاسيوس[54] وروجي هادى ادريس[55]، مستدلين بقول ابن ناجي في تعقيبه على الدباغ حسب شيخه أبي مهدى عيسى الغبريني « وتوفي باصبهان بعد الخمسمائة سنة بعد أن جرت له بها حروب في مطالبة الغزالي، وكان أحد القائمين عليه هناك لكن حمي منهم فلم يصلوا اليه والله اعلم بالسرائر[56].

ويقول في هذا المجال الاستاذ غراب بان الاشارة ان كانت تدل على عداوة، فهي لا تدل على تأليف كتاب، والقضية ما زالت في حاجة لنصوص جديدة توضح الموقف وتجلي الحقيقة.

وقبل الكلام عن المناقشة التى أثارها السبكي ورد فيها عن المازرى، لا بد من تقديم ملاحظتين، الملاحظة الأولى : ان السبكي رغم المقدمة التي قدمها قبل الرد، والتي يقول فيها « وأنا أتكلم على كلامهما، ثم أذكر كلام غيرهما، واتعقبه أيضا، واجتهد ان لا أتعدى طور الانصاف، وان لا يلحقني عرف الحمية والاعتساف واسأل الله الامداد كذلك والاسعاف فما أحد منهم معاصرا لنا ولا قريبا ولا بيننا الا وصلة العلم، ودعوة الخلق الى جناب الحق « فان تحامله على المالكية مشهور، نقل منه الراعي

50) نفس المصدر السابق.

51) المقرى : ازهار 3 : 166.

52) القيت بملتقى المازري بالمنستير سنة.

53) Laoust : La survie de Gazali d'après Subki.

54) Palacios (A). Faquih sicilia, B.E.O 1972, PP 153 — 172

55) الدباغ 3 : 252 ط. أولى

56) غراب 138.

الاندلسي امثلة فقال « ومن تعصبات الشافعية ما وقع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي في طبقاته الصغرى، حيث قال : « وأما أهل اليمن فنظر الله تعالى اليهم بعين العناية، حيث لم يجعل منهم مالكيا وحنفيا، وانما كلهم مقلدون لمذهب الشافعي ».ويتابع الراعي الاندلسي حديثه فيقول « وأفضى به التعصب الى أن قال : ألا ترى أن قضاة الشافعية مقدمون على سائر القضاة من كل المذاهب، وينفردون بأمور لا تحصل لمن عداهم من قضاة سائر المذاهب لتقدمهم في سائر المحافل، وفي المجالس والاستنابة في سائر الأعمال، والنظر في المصالح العامة الى غير ذلك مما يطول به»[57].

الملاحظة الثانية : ان السبكي يعلل رد المازري على الغزالي بأمور منها : تمسكه بمقالات أبي الحسن الأشعري لا يتعداها، وان كلا من إمام الحرمين الجويني، وابي حامد الغزالي «وصلا من التحقيق وسعة الدائرة في العلم إلى المبلغ الذي يعرف كل منصف بأنه ما انتهى إليه أحد بعدهما» وربما خالفا أبا الحسن في مسائل من علم الكلام، والأشاعرة من المغاربة يستصعبون هذا الصنع، ولا يرون مخالفة ابي الحسن في نقير ولا قطمير[58] حسب تعبيره. ثم ان المازري مالكي المذهب، شديد الميل لمذهبه، وامام الحرمين والغزالي ضعفا مذهب مالك في كثير من المسائل كما فعلا في مسألة المصالح المرسلة[59].

ولعل السبكي اراد بهذا التصدير عذر المازري في رده على الغزالي، وكأنه يتهم المازري خفية أنه ما اراد وجه الله من هذا الرد، وانما أراد الانتقام لمن خالف الاشعري، وضعف مذهب مالك في بعض المسائل. يعنون السبكي الرد بقوله « ذكر الطاعنين على هذا الامام ورده ونقض عرى باطلة » لان الرد لا يشمل المازري فقط وانما يشمل كذلك الطرطوشي وابن الصلاح.

57) الراعي 299.

58) السبكي 124/4، انظر كذلك ابن عاشور : التوضيح 18.

59) السبكي : نفس المصدر والصفحة.

يقول السبكي « قال الامام ابو عبدالله المازري المالكي مجيبا لمن سأله عن حال كتاب احياء علوم الدين ومصنفه هذا الرجل يعني الغزالي، وان لم أكن قرأت إلّا (59) مكرر كتابه، فقد رأيت تلاميذه، وأصحابه فكل منهم يحكي لي نوعا من حاله، وطريقته، فاتلوح بها من مذهبه، وسيرته، ما قام لي مقام العيان. فأنا اقتصر على ذكر حال الرجل، وحال كتابه، وذكر جمل من مذاهب الموحدين، والفلاسفة والمتصوفة، واصحاب الاشارات، فان كتابه متردد بين هذه الطرائق، لا يعدوها، ثم اتبع ذلك بذكر حيل اهل المذهب على مذهب آخر، ثم ابين عن طرق الغرور، واكشف عما دفن من حبال الباطل، ليحذر من الوقوع في حباله صائده »[60].

واقتصار المازري على قراءة كتاب الاحياء فقط، دون كتبه الاخرى، ترجع لفقدانها، وعدم وجودها، اذ انه بالاضافة للحملة التي شنها على كتب الغزالي والاحياء منها خاصة علي بن يوسف بن تاشفين، فان آخر ملوك المرابطين تاشفين بن علي بن يوسف اصدر مرسوما، يؤكد ما سبق، ويوصي بمواصلة مقاومة هذا الاتجاه، وذلك سنة 1143/536[61]. وثلاثون سنة من التتبع تكفي لحصر اقبال الناس عليها واخفاء نسخها، التي تصل من حين لاخر من البلاد المشرقية، على أنه يظهر أن حملة المرابطين اثرت على وجود كتب الغزالي حتى في افريقية، التي لم يكن سكانها اتباع المذهب المالكي تعجبهم اراء الغزالي في نقد الفقهاء، وطرق انتقاص مكانتهم. ورغبة المازري في سؤاله تلاميذ الغزالي، واصحابه صاحبتها بدون شك محاولة لقراءة بقية كتب الغزالي عدا الاحياء، لكن بدون جدوى. ولكن هل نستطيع معرفة تلاميذ الغزالي واصحابه الذين اخذ عنهم المازري والذين حكوا له نوعا من حاله وطريقته.

59) مكرر : في نص السبكي حذفت الا فلم يستقم المعنى اذ كيف يناقش المازري الغزالي بدون أن يطلع على أحد كتبه والاصلاح تفطن اليه قبلي الشيخ الشاذلي النيفر : المازري 75.

60) السبكي 4 : 122 ــ 123.

61) عنان : عصر المرابطين والموحدين 1 : 79.

ان اقرب تلاميذ الغزالي ابو بكر بن العربي، الذي تتلمذ عليه، واخذ عنه، إتصل به اتصالا وثيقا في مهمة دينية لم يثبت انه اتصل بالمازري او تتلمذ عليه رغم مروره بالمهدية، واخذه عن ابي الحسن الخولاني. اما المهدي بن تومرت تلميذ المازري الفعلي، فلم يلق الغزالي على ارجح الاقوال[62]، لان الرجل درس بالنظامية[63] من سنة 1091/484 إلى سنة 1095/488، وفي سنة 1106/499 انتصب للتدريس بنظامية نيسابور تحت الحاح فخر الملك الى سنة 1109/503، حيث انتقل الى طوس اين توفي سنة 1111/505[64]. وابن تومرت قد غادر الاندلس سنة 1106/500[65]، وهذا ما جعل كثيرا من المؤرخين يرفضون هذا اللقاء، والأخذ به[66]، فافتراض ان ابن تومرت حكى للمازرى عن الغزالي واحيائه هو افتراض ممكن، لكن ابن تومرت في هذه الحالة روى له ما أخذه عن تلاميذ الغزالي، الذين لا بد انه اتصل بهم، واخذ عنهم.

62) ان قضية اجتماع الغزالي بالمهدي ابن تومرت اثارت اعتراضات المؤرخين مثل ابن الأثير الذي يروي قصة اللقاء عن بعض مؤرخي المغرب ثمّ ينفيه وابن خلدون الذي يعبر هذا اللقاء بما يفيد الشك فيقول : «لقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره والمراكشي الذي يشك بقوله» قيل أن المهدي لقي أبا حامد الغزالي «أما المؤرخون المغاربة فيؤكدون اللقاء مثل ابن القطان، وابن عذاري، وابن القنفد، والزركشي. والسبكي في طبقاته يذكر عند استعراضه لحياة ابن التومرت، تفقه على الغزالي. انظر المصادر التالية ابن الأثير 1 : 294، ابن خلدون 6 : 466، المراكشي 129 ط. دوزي، ابن القطان 17، ابن عذاري 4 : 59، ابن القنفد 100، الزركشي 4. انظر كذلك المعموري الدراسات 33.

63) السبكي 4 : 103 ــ 104.

64) Bouyges, 3, 4.

65) ان رحلته الى الاندلس في طلب العلم انفردت بها المصادر المغربية مثل ابن القطان 4، ابن القنفد 100، ابن خلدون 5 : 465.

66) ولعل الحرص على التأكيد على تتلمذ ابن تومرت على الغزالي، هو محاولة نقصد منها إضفاء صبغة العظمة على هذا الرجل ورسالته. انظر المعموري : الدراسات 34، وابن أبي دينار 110، فيما يخص عبد المؤمن بن علي وسؤاله أبا بكر ابن العربي عما كان يقوله الغزالي في ابن تومرت.

ولعل من تلاميذ المازري واصحابه ممن اتصل واخذ عن تلاميذ الغزالي، لكننا لا نعرفهم، وجهلنا حالهم، كما وقع بالنسبة لكثير من مشائخه، وتفاصيل حياته. والسبكي ينعت كلام المازري من انه عرف مذهبه بحيث قام له مقام العيان بالكلام العجيب، ويضيف انه لا يمكن ان نحكم على عقيدة احد بهذا الحكم، وانه رغم اطلاعه على غالب كلام الغزالي، وتأمله كتب اصحابه الذين شاهدوه، وتناقلوا اخباره، لم ينته الى أكثر من غلبة الظن، بأنه رجل أشعري المعتقد خاض في كلام الصوفية. واما قوله « وذكر جمل من مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات » فإن السبكي يستشكل اطلاق المازري لكلمة الموحدين، ويقول : ان عني بالموحدين الذين يوحدون الله فالمسلمون أول داخل فيهم، ثم عطف الصوفية عليهم، يوهم انهم ليسوا مسلمين وان عني به اهل التوكل على الله فهم من خير فرق الصوفية، الذين هم من خير المسلمين، فما وجه عطف الصوفية عليهم وان اراد أهل الوحدة المطلقة المنسوب كثير منهم الى الالحاد والحلول فمعاذ الله ليس الرجل في هذا الصوب، وهو مصرح بتكفير هذه الفئة.

واذا كان السبكي له وجه في تحليل كلام المازري بهذه الصورة، الا أن التحقيق العلمي يقتضي ان نفتش عن النصوص، علنا نجد مفهوم الموحدين عنده، لأنه من غير المعقول أن يقع المازري الذي نعت من طرف السبكي بكونه من اذكى المغاربة(67) في مثل هذا الاختلاط الذي ادعاه السبكي. والمازري يثني على الغزالي في الكشف، ويعترف بمعرفته للفقه دون اصوله « وأما علم الكلام الذي هو اصول الدين، فانه صنف فيه ايضا، وليس بالمستبحر فيها، وقد فطنت لسبب عدم استبحاره، وذلك انه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن اصول الدين، فأكسبته قراءة الفلسفة جرأة على المعاني، وتسهيل للهجوم على الحقائق، لأن الفلسفة تمر مع خواطرها، وليس لها حكم شرعي ترعاه، فلا تخاف من مخالفة

67) السبكي 4 : 125.

ايمة تتبعها ». ثم يشير المازري لعكوف الغزالي على رسائل اخوان الصفا، وهي احدى وخمسون رسالة، ومصنفها فيلسوف خاض في علم الشرع والعقل. فمزج بين العلمين، وذكر الفلسفة وحسنها في قلوب اهل الشرع، كذلك تعويل الغزالي على ابن سينا الذي ملا الدنيا تأليفا في علم الفلسفة، وحاول رد اصول العقائد الى علم الفلسفة، وتلطف جهده حتى تم له ما لم يتم لغيره(68).

وقول المازري ان الغزالي ليس بالمتبحر في علم الكلام، فالسبكي يوافقه مبدئيا، لكن هذا لا يمنع من رسوخ قدمه فيه. تأتي بعد ذلك قضية اشتغاله بالفلسفة قبل استبحاره في فن اصول الدين، التي يصرح الغزالي بنفسه في كتابه المنقذ من الضلال بخلافها، فيقول « ثم اني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة، وعلمت يقينا انه لا يقف على فساد نوع من العلوم، من لا يقف على منتهى ذلك العلم »(69).

وهنا نرى السبكي يحاول ايقاع المازري في التناقضات بسبب كلمة اطلقها وهي قوله « قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في علم الاصول، بعد قوله انه لم يكن مستبحرا في الاصول »(70) ويصفه بالجهل لانه ادعى ان الغزالي اعتمد على كتب ابي حيان التوحيدي(71) والحال ان اعتماده بعد معارفه وعلومه وتحقيقاته التي جمع بها شمل الكتاب، قوت القلوب لابي طالب المكي(72)، وكتاب الرسالة القشيرية للاستاذ ابي القاسم

68) السبكي 4 : 123.
69) الغزالي : المنقذ 138.
70) السبكي 4 : 126.
71) أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدي، صوفي، متكلم، حكيم، اديب، لغوي، نحوي، شيرازي الأصل، نيسابوري. كان حيا قبل سنة 990/380 من تصانيفه بصائر القدماء وبشائر الحكماء، الرد على ابن جني في شعر المتنبّي، الامتاع والمؤانسة، الاشارات الالهية والرسالة الصوفية. ياقوت : معجم الأدباء 15 : 5 — 52، كحالة 7 : 205.
72) محمد بن علي بن عطية أبو طالب المعروف بالمكي. صنف كتابا سماه قوت القلوب على لسان الصوفية ذكر فيه أشياء مستشفعة في الصفات وحدث عن علي بن أحمد المصيصي، وابي بكر المفيد، وغيرهما. حدثني عنه محمد ابن المظفر الخياط وعبد العزيز

القشيري. واما دعوى المازري ان الغزالي يعول على ابن سينا في اكثر ما يشير اليه من الفلسفة، فينقضها السبكي بأن الغزالي يكفر ابن سينا، فكيف يقال انه اقتدى به[73]. ويستشهد على ذلك بما ورد في الاحياء، والمنقذ من الظلال[74]. من انه اشتغل بمعرفة علومهم قرابة السنتين، حتى اطلع على ما فيها من خداع، وتلبيس، وتحقيق، وتخييل، اطلاعا لم أشكّ فيه[75] ثم يضيف بأنه له في الرد عليهم الكتب الفائقة، وفي الذب عن حريم الاسلام الكلمات الرائعة واخيرا تنطلق عاطفة السبكي مشوبة بضجر، وتهجم خفي فيقول : « ياالله وياللمسلمين نعوذ بالله من تعصب يحمل على الوقيعة في ايمة الدين ».

والسبكي في هذا المقام يخلط بين تأثر الغزالي بأساليب الفلسفة، والرد عليهم، اذ الرد على الفلاسفة ونقض ادعاءاتهم لا يعني عدم التأثر بهم، وبطريقتهم في رد حجج الخصوم، وهو مدعى المازري الذي يقول « اكسبته قراءة الفلسفة جرأة على المعاني، وتسهيل للهجوم على الحقائق لأن الفلسفة تمر مع خواطرها، وليس لها حكم شرعي ترعاه، ولا تخاف من مخالفة ايمة تتبعها »[76]. ومما يؤيد نظرية المازري رأي أبي بكر بن العربي في الغزالي الذي كان يتهمه برأي الفلاسفة ويقول : « دخل في اجوافهم فلم يخرج منها، والله سبحانه وتعالى اعلم »[77] ويرى ان دراسته للفلسفة جعلته غير قادر على أن يتخلص من ماضيه الفلسفي، وما

ابن علي الازجي. كان أبو طالب المكي من أهل الجبل، ونشأ بمكة ودخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم، فانتمى الى مقالته، وقدم بغداد فاجتمع الناس عليه في مجلس الوعظ فخلط في كلامه وحفظ عنه انه قال ليس على المخلوقين اضر من الخالق فبدعه الناس وهجروه، وامتنع من الوعظ توفي في جمادى الاخرة من سنة ست وثمانين وثلاثمائة. البغدادي 3 : 89.

73) السبكي 4 : 126.

74) الغزالي : المنقذ 138 ــ 162.

75) السبكي 4 : 127.

76) نفس المصدر السابق 4 : 123.

77) ابن كثير 12 : 228 ــ 229.

اشتد عليه نقد اهل السنة الا انهم يرون انه تأثر بمذهب الفلاسفة[78] لكنه رغم هذا نجح في منهجه في الرد عليهم، وبرز فيه وفاق جميع من تقدمه.

وقضية الاشتغال بعلوم الفلسفة التي ادعاها المازري على الغزالي، يفصلها السبكي فيشير الى حرميتها « ان لم ترسخ قواعد الشريعة في قلب العالم، ويمتلىء جوفه من عظمة هذا النبي الكريم، وشريعته، وبحفظ القرآن العزيز، وشيئا كثيرا جدا من حديث النبي ﷺ على طريقة المحدثين، ويعرف من فروع الفقه ما فيه يسمى فقيها مفتيا مشارا اليه من أهل مذهبه، اذا وقعت حادثة فقهية واما من وصل هذا المقام الديني، وتسلح بكل هذا فله النظر فيها للرد على المناطقة، والمتفلسفة، ولكن بشرطين أحدهما : أن يثق من نفسه بأنه وصل الى درجة لا تزعزعها رياح الاباطيل، وشبه الاضاليل، واهواء الملاحدة. والثاني : ان يمزج كلامهم بكلام علماء الاسلام والسبكي يقول : بأنه قد حصل ضرر عظيم على المسلمين بمزج كلام الفلسفة بكلام المتكلمين اي أن حجة الاسلام الغزالي والامام فخر الدين الرازي قد خاضوا في علوم الفلسفة وخلطوها بكلام المتكلمين. فهو يعترف، ولكنه لا ينكر ان هذين امامان جليلان عظيمان، ولم يخض واحد منهما في هذه العلوم، حتى صار مكتملا في الدين، واصبحا مثلا في معرفة علم الكلام على طريقة اهل السنة والجماعة فمن وصل الى مقامها لا يلام عليه النظر في كتب الفلسفة، ولا يمنع بل هو مثاب مأجور »[79] ثم ان الغزالي تعمق فعلا في علوم الفلسفة، ودرسها، وألف فيها مقاصد الفلاسفة الذي يقول فيه « اما بعد... فاني التمست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة، وتناقض ارائهم، ومكان تلبيسهم واغوائهم، ولا مطمع في اسعافك الا بعد تعريفك مذهبهم، واعلامك معتقدهم. فان الوقوف على فساد المذاهب قبل

---

78) الطالبي آراء 1 : 12.

79) السبكي : معيد النعم 101 ــ 102، انظر كذلك النشار : مناهج 225 ــ 226.

الاحاطة بمداركها محال، بل هو رمي في العماية والضلال. فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما وجيزا، مشتملا على حكاية مقاصدهم في علومهم : المنطقية، والطبيعية، والالهية، من غير تمييز بين الحق منها والباطل. بل لا اقصد الا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل، بذكر ما جرى مجرى الحشو، والزوائد الخارجة عن المقاصد. وأورده على سبيل الاقتصاص، والحكاية، مقرونا بما اعتقدوه أدلتهم »[80] ثم يقول : « وهذا ما أردنا أن نحكيه من علومهم المنطقية، والالهية، والطبيعية، من غير اشتغال في تمييز الغث من السمين، والحق من الباطل، ولنفتتح بعد هذا بكتاب « تهافت الفلاسفة » حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الاراء[81].

وأما قضية توهية الاحاديث الواردة في الاحياء، فالسبكي يقول بأن الغزالي لم يكن له في الحديث يد باسطة، وعامة ما في الاحياء من الاخبار، والآثار، مستمدة من كتب من سبقه من الصوفية والفقهاء. ولم يحاول الغزالي اسناد حديث واحد، وقد اعتنى بتخريج احاديث الاحياء بعض اصحابنا، فلم يشذ عنه الا اليسير. من ذلك ما اورده من قص الاظافر[82] فهو ليس بحديث بل قولة تروى عن علي كرم الله وجهه. وليس في ذلك كبير أمر، ولا مخالفة شرع. والسبكي ها هنا عوض ان يتحدث بموضوعية عن عدم دقة الغزالي في روايته للاحاديث التي استدل بها في الاحياء، يقول : وليس في ذلك كبير امر، ولا مخالفة شرع[83]. مع ان الورع

80) الغزالي : مقاصد الفلاسفة 10.
81) الغزالي : مقاصد الفلاسفة 17.
82) يقول الغزالي «ولم أر في الكتب خبرا مرويا في ترتيب قلم الاظافر، ولكن سمعت انه صلى الله عليه وسلم بدأ بمسبحته اليمنى وختم بإبهام يده اليمنى وابتدأ في اليسرى بالخنصر الى الابهام» الغزالي : الاحياء 1 : 146. ويضيف العراقي بأن «حديث البداءة في قلم الأظافر بمسبحة اليمنى والختم بابهامها وفي اليسرى بالخنصر الى الابهام لم أجد له أصلا، وقد انكره أبو عبد الله المازري في الرد على الغزالي. العراقي 1 : 146.
83) في رد السبكي على الطرطوشي يقول «وأما الموضوعات في كتابه فليت شعري أهو واضعها حتى ينكر عليه. السبكي 4 : 128.

يقتضي التحري في الرواية حتى لا ينسب للنبيء ﷺ الا ما صدر عنه. والتشديد في الوعيد في التساهل في امر الحديث مشهور. واما قضية من مات بعد بلوغه، ولم يعلم ان الباري قديم مات مسلما اجماعا، فان السبكي[84]. يفرق بين من استحضر بذهنه صفة القدم ونفاها عن الباري، واوجبها منفية، او شك في انتفائها كان كافرا، وبين الساذج من مسألة القدم الخالي الذهن من مدلولاتها، ونتائج عدم اعتقادها، فهو الذي ادعى الغزالي الاجماع على ايمانه.

واما مسألة أن في علوم الغزالي هذه ما لا يسوغ ان يودع في كتاب، فلان للعلوم دقائق نهى العلماء عن الافصاح بها خشية على ضعفاء الخلق، وأمور اخرى لا تحيط بها العبارة ولا يعرفها الا اهل الذوق. وماذا يقول المازري فيما اخرجه البخاري في صحيحه من حديث ابي الطفيل[85] سمعت عليا رضي الله عنه يقول حدثوا الناس بما يعرفون اتحبون ان يكذب الله ورسوله[86].

84) السبكي 4 : 128.
85) ورد الحديث في البخاري. كتاب العلم باب من خص بالعلم قوما دون قوم كراهية أن لا يفهموا، وقال علي، حدثوا الناس بما يعرفون اتحبون أن يكذب الله ورسوله. ومن طريق اخر حدثنا عبيد الله بن موسى عن معروف بن خرّبوذ عن الطفيل عن علي بذلك. البخاري 1 : 41 ط. اسطنبول. انظر كذلك المعجم 1 : 434.
86) نفس المصدر السابق والصفحة.

المازري وامام الحرمين

I

لعل قضية اختلاف المازري مع الامام الغزالي تجرنا الى استعراض خلاف آخر بين المازري وامام الحرمين الجويني، وهي تدخل في نطاق النقاش العام الذى أثير بين علماء المشرق وعلماء المغرب.

لقد كثر المنتقدون والمعارضون لامام الحرمين، وكل عارضه من زاوية، فهذا الذهبي[1] يشير الى تبحره في الفقه، وعدم درايته للحديث، ذكر في كتاب البرهان حديث معاذ في القياس فقال : هو مدون في الصحاح، متفق على صحته. ويرد الذهبي على هذا الادعاء بقوله : وأنّى له في الصحة، ومداره على الحرث بن عمرو، وهو مجهول عن رجال من أهل حمص، لا يدري من هم عن معاذ انتهى. ويرد السبكي[2] بان

---

1) أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايمازين عبد الله التركماني الأصل، الفاروقي، الذهبي، الشافعي، 1274/673 بدمشق. 1348/748 بنفس المكان، من تصانيفه تاريخ الاسلام، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، طبقات الحفاظ، تجريد الأصول في أحاديث الرسول، والمشتبه في أسماء الرجال. العبر في خبر من غبر. السبكي 5 : 216، ابن حجر الدرر 3 : 426 — 427 عدد 3413.

2) أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام بن يوسف بن موسى بن تمام الانصاري، الشافعي، السبكي، 1327/727 بالقاهرة 1370/771 بدمشق. اجاز له ابن شحنة، ويونس الدبوسي، وسمع على يحى ابن المصري، وعبد المحسن الصابوني، وابن سيد الناس وقرأ على المزي، ولازم الذهبي. من تصانيفه شرح مختصر ابن الحاجب، ومنهاج البيضاوي، طبقات الشافعية الصغرى والوسطى والكبرى. وولي دار الحديث الأشرفية ابن حجر : الدرر 3 : 39 — 41 عدد 2547، ابن العماد 6 : 221 — 222.

اتهام امام الحرمين في الحديث اساءة على مثل هذا الامام، وقد ذكر عبد الغافر اعتماده الاحاديث في مسائل الخلاف، وذكره الجرح والتعديل فيها، وعبد الغافر اعرف بشيخه من الذهبي. ومن يكون بهذه المثابة كيف يقال عنه : لا يدري الحديث وهب انه زل في حديث أو حديثين أو اكثر، فلا يوجب ذلك أن يقال : لا يدري الفن[3] وما هذا الحديث وحده ادعى الامام صحته وليس بصحيح. بل قد ادعى ذلك في احاديث غيره، ولم يوجب ذلك عندنا الغض منه ولا انزاله عن مرتبته الصاعدة فوق افاق السماء[4]. ثم الحديث رواه ابو داود، والترمذي، وهما من دواوين الاسلام، والفقهاء لا يتحاشون من اطلاق لفظ الصحاح عليهما، لا سيما سنن ابي داود[5]. والذهبي ينقل بعد ذلك كلمة المازري في شرح البرهان، في قول الجويني : الله يعلم الكليات لا الجزئيات، وددت لو محوتها بدمي، وكلمة ابن دحية[6] في قوله : كلمة مكذبة للكُتاب والسنة يكفر بها، هجره عليها جماعة، وحلف القشيري[7] لا يكلمه

---

3) السبكي 3 : 261.
4) تعودنا من السبكي مثل هذه المواقف فهو يخلط بين شخصية العالم وعلو شأنه، ونقده في بعض النقائص التي بدت منه، وخاصة قضية الحديث التي اشتهر عن كثيرين عدم تخريجها عن أصولها. فعظمة العالم لا تمانع من انتقاده عندما يزلّ في الحديث مثلا، وشخصيته العلمية لا تخدش فيها نقائص يمكن تلافيها. أما هذا الاستخفاف الذي يبديه السبكي في قوله، «وما هذا الحديث وحده ادعى الامام صحته وليس بصحيح» فهو الغير معقول وكأنّ أقواله توحي لنا بعدم انتقاد هذه الطبقة من العلماء مهما كانت زلاتهم.
5) السبكي 3 : 261.
6) أبو الخطاب مجد الدين عمر بن الحسن بن علي بن محمد بن فرج بن خلف بن دحية الكلبي الاندلسي الظاهري المذهب، 1149/544 — 1235/633. محدث، حافظ، لغوي، رحال، استوطن بجاية، وولي قضاء دانية مرتين، ورحل الى تلمسان، وحدث بتونس من تصانيفه : الاعلام المبين في المفاضلة بين أهل صفين، النبراس في تاريخ خلفاء آل العباس، العلم المشهور في فضائل الامام والشهور، المغرب من اشعار أهل المغرب. ابن خلكان 3 : 448 — 450 عدد 497.
7) أبو القاسم زين الاسلام عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد النيسابوري، القشيري، الشافعي. 986/376 — 1073/465. سمع الحديث من أبي الحسين الخضاف، وأبي نعيم الاسفرايني، وأبي بكر بن عبدوس المزكي، والحاكم، وابن

بسببها مدة فجاور وتاب. ويرد السبكي بأن ما وقع في البرهان في اصول الفقه شيء استطرده القلم ففهم منه المازري غير المقصود. واما مقالة ابن دحية فيوافق عليها السبكي، غير أنه عوض ان يقتصر عليها، يغير مسلك النقاش، ويهاجم ابن دحية، ويقول : انه متهم بالوضع على رسول الله ﷺ فما ظنك بالوضع على غيره والذهبي نفسه معترف بانه ضعيف، وقد بالغ في ترجمته في الازراء عليه، وتقرير انه كذاب[8].

ويرد السبكي على قول ابن دحية ان القشيري هجره من اجل الكلمة، بان القشيري من اعظم الناس تقديرا للامام. ونقل فيه القولة المشهورة : لو ادعى النبوة لاغناه كلامه على اظهار المعجزة[9].

واذا كان رد السبكي على الذهبي وابن دحية فيه من القساوة والغيظ الشيء الكثير، فان رده على المازري، او النقاش الذي فتحه معه ألين والطف، وان كان فيه بعض الغمزات واللمزات.

يصف السبكي كتاب البرهان لامام الحرمين بانه لغز الامة، وضعه الامام في اصول الفقه على اسلوب غريب، لم يقتد به احد، وسماه لغز الامة « لما فيه من مصاعب الامور، وانه لا تخلو مسألة عن اشكال، ولا يخرج الا عن اختيار يخترعه لنفسه، وتحقيقات يستبد بها »[10] ورغم ان الكتاب من مفاخر الشافعية لم يشرحه واحد منهم الا مواضع يسيرة تكلم عنها ابو المظفر السمعاني[11] في كتاب القواطع، وشرحه ابو

فورك، وروى عنه ابن عبد المنعم وأبو عبد الله المغراوي وعبد الجبار الخوري. من تصانيفه التيسير في التفسير، حياة الارواح والدليل الى الطريق الصلاح، الرسالة القشيرية في التصوف الفصول في الاصول، واربعون حديثا. السبكي 3 : 243 — 248، ابن كثير 12 : 107، القفطي : انباه الرواة 2 : 193 عدد 406.
8) السبكي 3 : 262.
9) السبكي 3 : 262.
10) نفس المصدر 3 : 264.
11) «أبو بكر محمد بن أبي المظفر منصور السمعاني. فقيه، محدث، حافظ. زاد على اقرانه وأهل عصره في علم الحديث ومعرفة الرجال، والاسانيد وحفظ المتون. صنف في الحديث تصانيف كثيرة. ولد سنة ست وستين واربعمائة، وتوفي بمرو يوم الجمعة ثاني صفر سنة عشر وخمسمائة وله ثلاث وأربعون سنة والله أعلم» ابن هداية 72 — 73.

عبدالله المازري شرحا لم يتمه، وسماه ايضاح المحصول من برهان الاصول[12]. ووضع عليه مشكلات، وشرحه ايضا ابو الحسن الانباري من المالكية. ثم جاء شخص مغربي يقال له الشريف ابو يحي وجمع بين الشرحين.

ويتابع السبكي حديثه عن هؤلاء الذين اشتغلوا بالبرهان بين شارح ومعلق وجامع، وينعتهم بالمتحاملين على الامام من جهتين : الأولى ان المغاربة يستصعبون مخالفة ابي الحسن الاشعري، وامام الحرمين لا يتقيد بالاشعري، ولا بالشافعي خاصة في البرهان، وانما يتكلم حسب تفكيره واجتهاده، وربما اتى بعبارة فصيحة عالية، فلا يتحمل المغاربة ان يقال مثلها في حق الأشعري.

الوجه الثاني الدافع لتحامل المغاربة على امام الحرمين انه ربما نال من الامام مالك في المصالح المرسلة وقال : ان مالكا كثيرا ما يبني مذهبه على المصالح، وقال انه يقتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين. والمصالح قسموها باعتبار شهادة الشرع لها الى : مصالح معتبرة من الشارع، قد عرف اعتباره لها، ومصالح ملغاة من الشارع، قد عرف اهداره لها وبقي في القسم الثالث هو المصالح التي لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا الغاء، بل أنه قد ارسلها، وتركها دون شهادة لها بشيء[13] وهي التي سميت بالمصالح المرسلة وحسب القرافي هي حجة عند مالك، واستدل على حجيتها القرافي بأمور، مثل كتابة المصحف، ولم يتقدم فيه امر ولا نظير، وكذلك ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن، وتوسعة مسجد رسول الله ﷺ في عهد عثمان، وتجديد الاذان في الجمعة بالسوق، فعله عثمان، ثم نقله هشام ابن عبد الملك[14].

---

12) يذكر المازري نسخ الكتاب في شرحي التلقين ويسميه بكشف المحصول عن برهان الأصول وعبارته هي : «ذكرنا حكمها في كتابنا المترجم بكشف المحصول من برهان الأصول». المازري : شرح التلقين مخط 184/12209 ب.

13) انظر الامدي 4 : 215، القرافي : التنقيح 2 : 210، جعيط 2 : 209، الخولي 77.

14) انظر النيفر : المنهل نوفمبر 79 ص 19.

واذا كان بعضهم يشك أو يوهن القول بقول مالك بالمصلحة المرسلة[15] فان المازري يصحح النقل ويقول ما قاله الجويني عن مالك صحيح[16].

واما قضية قتل الثلث لاصلاح الثلثين، فقد حكى الجويني ان مالك يقول بها، واعتبار ان المازري قال : ما نقله الجويني عن مالك صحيح هو راجع للمصالح المرسلة لا لمبدأ قتل الثلث لاصلاح الثلثين، الذي لم يقل به مالك، وما نقله الجويني لم يقل به احد من علماء المذهب المالكي. ولعل القضية ترجع الى القرعة في الرمي في البحر عند الخوف من الغرق، وتترس الكفار بأسرى المسلمين في حربهم، وعلمنا ان لم نرم التترس استأصلوا المسلمين[17] وهي مسائل كثر الخلاف فيها وهي ترتبط بالمصالح المرسلة ولا علاقة لها بمبدا قتل الثلث لاصلاح الثلثين. ورغم هذا الاختلاف العميق، فان المغاربة يعترفون بعلو قدره واقتصارهم في علم الكلام على كتبه ونهيهم عن كتب غيره[18].

وبعد هذه المقدمة في بيان اسباب الخلاف بين امام الحرمين وبعض شراحه، ينوه السبكي بالجويني، ويذكر جهوده في نصرة الدين، غير أن المازري فهم ان امام الحرمين انكر على الباري العلم بالجزئيات، وافرط في التغليظ عليه، واشبع القول في تقرير احاطة العلم القديم بالجزئيات، ولا حاجة به اليه، فان احدا لم ينازعه فيه وانما لم يفهم المازري كلام الامام ولو كان الامام على هذه العقيدة لما صنف النهاية في الفقه[19]، وفيه جزئيات لا تنحصر[20]، وهذا كتاب الشامل[21] للامام في مجلدات

---

15) انظر جعيط 209، الخولي 734 — 736.

16) النيفر المنهل، نوفمبر 1979 ص 19.

17) انظر جعيط 2 : 209؛ النيفر المرجع السابق.

18) السبكي 3 : 264.

19) نهاية المطلب في دراية المذهب. خليفة 2 : 1990.

20) السبكي 3 : 265.

21) نشر الكتاب بتحقيق الاساتذة علي سامي النشار وفيصل بدير عون وشهير محمد مختار، الاسكندرية 1969.

عدة في علم الكلام والمسألة المذكورة حقها ان تقرر فيه لا في البرهان.

وقبل الرد على كلام المازري يقرر السبكي انه بحث في كتب امام الحرمين الكلامية فوجد احاطة علم الله تعالى بالجزئيات امر مفروغ منه[22]. على أن المازري مع هذه المؤاخذة لم يتجاوز الحدود، ولم يهاجم امام الحرمين مهاجمة الذهبي، بل اعتذر وأبرز خصال الامام، وآثاره في الدفاع عن الاسلام، وهذه عبارته « وددت لو محوت هذا من الكتاب بماء بصري لان هذا الرجل له سابقة قديمة وآثار كريمة في عقائد الاسلام، والذب عنها، وتشييدها، وتحسين العبارة عن حقائقها، واظهار ما أخفاه العلماء من أسرارها. ولكنه في آخر امره ذكر أنه خاض في فنون من علم الفلسفة وذكر أحد ايمتها فان ثبت هذا القول عليه، وقطع باضافة هذا المذهب في هذه المسألة اليه، فانما سهل عليه ركوب هذا المذهب ادمانه النظر في مذهب اولئك. ثم قال : « ومن العظيمة في الدين ان يقول مسلم ان الله سبحانه تخفى عليه خافية الى قوله : والمسلمون لو سمعوا احدا يبوح بذلك لتبرؤوا منه،وأخرجوه من جملتهم الى قوله : ان كان خطابي مع موحد مسلم يقول له : الا زعمت ان الله سبحانه تخفى عليه خافية، او يتصور العقل معنى او ثبت في الوجود صفة او موصوف، او عرض او جوهر او حقائق نفسية او معنوية، وهو تعالى غير عالم به، فقد فارق الاسلام. وان كان كلامنا مع ملحد فنرد عليه بالادلة العظيمة[23].

على أن السبكي وان كان يظهر الاحترام للمازري، وينوه بمكانته في العلم والدين، الا أن طريقته في فهم النقاش بين امام الحرمين ومنتقديه، على ان فيه دس، وحقد، جعله يخرج عن الموضوعية، ويتهم الناس بدون تمييز. فعبارة المازري عنده تدل على أنه لم يفهم كلام الامام، أو فهمه وقصد التشنيع، وخاصة عندما نسب لامام الحرمين اعتقاد الفلاسفة، وان الله سبحانه وتعالى تخفى عليه خافية، او أن العقل يتصور معنى، والله

22) السبكي 3 : 265.
23) السبكي 3 : 269 — 270، منقول من شرح البرهان للمازري.

عالم به، او يثبت في الوجود صفة او موصوف او جوهر او عرض او حقائق نفسية او معنوية والرب غير عالم به، او أنه لا يعلم الجهات الا على الوجه الكلي الذي هو مذهب الفلاسفة.

ثم ان المازري ومن تبعه من شراح البرهان، اخذوا في تقرير مسألة العلم بالجزئيات، وكان الأولى صرف العناية الى فهم كلام الامام لا توضيح ما لا يخفى على الامام وغيره[24].

واعتذار المازري بأنه خاض في علوم الفلسفة، عذر أشد من الذنب[25] وأخيرا يصرح ان سبب اطنابه هو « وقد اطلنا في الكلام في هذه المسألة ولولا يستعيب السفهاء على هذا الامام[26] ويبدو ان نوازع نفسية دفعت السبكي لهذا التطويل ولعل أهمها استثقال ان ينتقد امام من ايمة الشافعية من طرف عالم مالكي مغربي، وهو مشهور بتحامله على المالكية وتعصبه للشافعية[27]. ثم ان النقد النزيه يقتضي ان نجد اعذارا للمازري الذي اطلع على البرهان، ولم يعرف الشامل، الذي رد بنصوصه السبكي على انتقادات المازري وكان من حقّ السبكي ان يشكر المازري الذي لم تكفه مجهوداته في حل مشاكل المذهب، فتفرغ لشرح كتاب معقد في الاصول لامام من ايمة الشافعية. ثم ان الموضوعية هي الاطار الذي يجب ان تبحث في ضوئه قضايا علم الكلام، اما التشنيع والرمي بالجهل فلا دخل له في مبدا النقاش والمناظرات التي كانت تدور في كل حواظر العالم الاسلامي. لهذا بقدر ما افادنا السبكي بنقله لفقرات من كتاب مفقود للمازري، وتعمقه في بحث قضايا كلامية، بقدر ما استغربنا لما صدر عنه من عبارات نابية، لا تليق بمقامه كعلم من اعلام الشافعية، ولا بمقام ابي عبد الله المازري رحمة الله عليهم.

24) السبكي 3 : 270.
25) نفس المصدر 3 : 273.
26) نفس المصدر 3 : 274.
27) انظر الراعي 299.

دفاع السبكي عن الجويني

II

لقد فهم المازري عن الجويني انه ينكر العلم بالجزئيات، فأفرط، وأشبع القول في تقرير احاطة العلم القديم بالجزئيات. ويرد السبكي بقوله : « ولا حاجة به إليه فإنّ أحدا لم ينازعه فيه، وانما هو تصور أن الامام ينازعه فيه ومعاذ الله أن يكون ذلك »[1].

ويظهر أن مقالة المازري في امام الحرمين كانت محل نقاش، بين السبكي وأحد شيوخه، الذي يشير اليه بكلمة الامام[2] في قوله : « ولقد سمعت الشيخ الامام غير مرة يقول : لم يفهم المازري كلام الامام، ولم أسمع منه زيادة على هذا، وقلت أنا له رحمه الله اذ ذاك لو كان الامام على هذه العقيدة، لم يحتج الى أن يدأب نفسه في تصنيف النهاية في الفقه، وفيه جزئيات لا تنحصر، غير معلق على هذا التقرير عنده بها، وقلت له أيضا : هذا كتاب الشامل للامام في مجلدات عدة في علم الكلام، والمسألة المذكورة حقها أن تقرر فيه، لا في البرهان، فلم لم يكشف عن عقيدته فيه، فأعجبه ذلك »[3] وبعد هذا التمهيد يدخل السبكي في

---

1) السبكي 3 : 264.
2) لم يقع التوصل لمعرفة شيخ السبكي هذا الذي لقبه بالامام.
3) نفس المصدر 3 : 264 — 265.

صميم المسألة فيقرر أنه نص عن كلام الجويني في كتبه الكلامية فوجد احاطة علم الله عنده بالجزئيات امرا مفروغا منه، وأصلا مقررا، يكفر من خالفه فيه وهذه مواضع من كلامه قال في الشامل : في القول في اقامة الدلائل على الحياة والعلم بعد أن قرر اجماع الامة على بطلان قول من يثبت علمين قديمين ما نصه : فلم يبق الا ما صار اليه أهل الحق من اثبات علم واحد قديم متعلق بجميع المعلومات انتهى. ثم قال : فان قال قائل : اذا جوزتم أن يخالف علم القديم العلم الحادث ولم تمنعوا أن يتعلق الواحد بما لا يتناهى، ومنعتم ذلك في العلم الحادث ثم قال:فأمّا الدلالة دلت على كون القديم عالما بجميع المعلومات. ثم قال — فان قيل : ما دليلكم على وجوب كونه عالما بكل المعلومات، ولم تنكرون على من يأبى ذلك قلت : قد تدبرت كلام المشائخ في كتبهم، ومصنفاتهم، وأحطت في غالب ظني بكل ما قالوه. وذكر طريقة ارتضاها في الدلالة على ذلك، وختمها بما نصه فهذه هي الدلالة القاطعة على وجوب كون الاله سبحانه عالما بكل المعلوم. انتهى.

واذا تقرر هذا وهو القطع بأن امام الحرمين معترف باحاطة العلم بالجزئيات فان ما ورد في البرهان وهو قوله : العالم من يدعو الواضح واضحا، والمشكل مشكلا عبارة صعبة مشكلة بحيث أبهم أمرها على المازري، مع فرط ذكائه، وتضلعه بعلوم الشريعة، لم يفهم ايراد الامام وأنّ كلامه المشار اليه مبني على احاطة العلم القديم بالجزئيات، فكيف يؤخذ منه خلافه[4].

فأقول قال الامام : وأما المميز بين الجواز المحكوم به والجواز بمعنى التردد والشك فلائح، ومثاله أن العقل يقضي بتحريك جسم، وهذا الجواز ثبت بحكم العقل، وهو نقيض الاستحالة. وأما الجواز المتردد فكثير، ونحن نكتفي فيه بمثال واحد، ونقول تردد المتكلمون في انحصار الاجناس كالالوان، فقطع القاطعون بأنها غير متناهية في الامكان، كآحاد

4) السبكي 3 : 265 — 266.

كل جنس، وزُعِم أنها منحصرة. وقال المقتصدون لا ندري انها منحصرة، ولم يبنوا مذهبهم على بصيرة وتحقيق. والذي اراه قطعا انها منحصرة فانها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم منها بآحاد على التفصيل، وذلك مستحيل، فان استنكر الجهلة ذلك وشمخوا بأنوفهم، وقالوا : الباري تعالى عالم بما لا يتناهى على التفصيل، سفهنا عقولهم، وأحلنا تقرير هذا الفن على أحكام الصفات، وبالجملة علم الله تعالى ان تعلق بجواهر لا نهاية لها، فمعنى تعلقه بها استرساله عليها من غير تعرض لتفصيل الاحاد مع نفي النهاية، فان ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود، يحيل وقوع تقريرات غير متناهية في العلم، والاجناس المختلفة التي فيها الكلام يستحيل استرسال الكلام عليها، فانها متباينة بالجواهر، وتعلق العلم بها على التفصيل مع نفي النهاية محال، واذا لاحت الحقائق فليقل الأخرق بعدها ما شاء »[5].

والسبكي بعد عرضه لكلام الجويني في البرهان، يأخذ في التحليل والشرح، فيقرر أن الفرق بين امكان الشيء في نفسه، وهو كونه ليس بمستحيل، وعبر عنه بالجواز المحكوم به، ومثل له بجواز تحريك جسم ساكن وبين الامكان الذهني وهو الشك والتوقف، وعدم العلم بالشيء وان الشيء في نفسه مستحيلا، وعبر عنه بالجواز بمعنى التردد، ومثل له بالشك في تناهي الاجناس وعدم تناهيها عند الشاكين، مع ان عدم تناهيها مستحيل عنده واشار اليه بقوله : والذي اراه قطعا انها منحصرة، واستدل على ذلك بأنها لو كانت غير منحصرة لتعلق العلم بآحاد لا تتناهى على التفصيل. لان الله تعالى عالم بكل شيء فاذا كانت الاجناس غير متناهية وجب ان يعلمها غير متناهية، لانه يعلم الاشياء على ما هي عليه، وهي لا تفصيل لها حتى يعلمه على التفصيل، فالرب تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه ان مجملة فمجملة، وان مفصلة فمفصلة. والأجناس المختلفة متباينة بحقائقها، فاذا علمها وجب ان يعلمها مفصلة متمايزة بعضها عن

5) المصدر السابق 3 : 266.

بعض، وان ذلك يستحيل فلان كل معلوم على التفصيل فهو منحصر متناه كما ان هو موجود في الخارج فهو منحصر متناه لوجوب تشخصها في الذهن كما في الخارج[6].

وعلم الله سبحانه وتعالى اذا تعلق بجواهر لا نهاية لها كان معنى تعلقه بها استرساله عليها، ومعنى استرساله عليها والله اعلم هو ان علمه سبحانه وتعالى يتعلق بالعلم الكلي الشامل لها على سبيل التفصيل، فيسترسل عليها من غير تفصيل الاحاد، لتعلقه بالشامل لها من غير تمييز بعضها عن بعض، وتعلقه بها على هذا الوجه، وعدم تعلقه بها على سبيل التفصيل، ليس ينقص في التفصيل فيها، مع نفي النهاية مستحيل، فاذا وجب ان تكون غير مفصلة، ووجب أن يعلمها غير مفصلة لوجوب تعلق العلم بالشيء على ما هو عليه. وقوله فان ما يحيل دخول ما لا يتناهى في الوجود يحيل وقوع تقديرات غير متناهية في العلم، اي انما تعلق علمه بها على سبيل الاسترسال، لا على سبيل التفصيل. لان المعلوم على التفصيل يستحيل ان يكون غير متناه كما أن الموجود يستحيل ان يكون غير متناه فما ليس بمتناه يستحيل أن يكون مفصلا متميزا بعضه عن بعض، فاذا تعلق العلم به، وجب أن يكون معنى تعلقه استرساله عليه، لوجوب تعلق العلم بالشيء على ما هو عليه من اجمال أو تفصيل[7]. والخلاصة أن الجويني بنى القضية على قواعد :

أحدها : ان الله عز وجل عالم بكل شيء الجزئيات والكليات لا تخفى عليه خافية.

الثانية : ان الله تعالى يعلم الاشياء على ما هي عليه، فيعلم الاشياء المجملة، التي لا يتميز بعضها عن بعض مفصّلة، وهذا خلاف مذهب ابن سينا حيث زعم أنه تعالى لا يعلم الجزئيات الشخصية الا على الوجه الكلي وذلك كفر صريح.

6) النقل عن السبكي بتصرف. انظر 3 : 267.
7) نفس المصدر 3 : 267.

الثالثة : ان المعلومات الجزئية المتميزة المفصلة، لا يمكن ان تكون غير متناهية تشبيها للوجود الذهني بالوجود الخارجي.

الرابعة : ان الاجناس المختلفة التي فيها الكلام متناهية بخواصها أي بحقائقها متميزة بعضها عن بعض.

فدعواه تتمثل في عدم تفصيل ما لا يتناهى، وليس في اعتقاد هذا القدر كفر، فالله يعلم تفصيل ما يتناهى، واما ما لا يتناهى فالعلم التفصيلي فيه جهل، وهو محال على الله تعالى. والمازرى ظنه انصرف الى أن الامام ينفي العلم بالجزئيات مع ان الحقيقة هي خلاف هذا اي التفصيل بين ما يتناهى وما لا يتناهى الذي لا تفصيل فيه[8].

عياض :

لم تذكر المصادر شيئا كثيرا عن علاقة عياض بالغزالي، أو موقفه من كتاب الاحياء، وما وجد يعبر عن اعتدال عياض[9] وتقديره واحترامه للغزالي، ينقل ابنه : واخبرني ابن عمي ابو عبدالله الزاهد — رحمة الله عليه — قال لي : تذاكر يوما عني يريد أبي رضي الله عنه — مع شيخه أبي محمد بن منصور كتاب الاحياء لابي حامد، فقال أبي : رحمة الله عليه — لو اختصر هذا الكتاب، واقتصر على ما فيه من خالص العلم لكان كتابا مفيدا، فقال له أبو محمد بن منصور : فاختصره اذا، فقال له أبي : انت اخلق لذلك فقال له أبو محمد : أحقّ يا أبا الفضل ؟ لئن لم تختصره فما في بلدنا من يختصره[10].

ولا نعلم المصادر التي اعتمدها الشيخ مرتضى الزبيدى في شرحه للاحياء حين عدّ القاضي عياض ممن افتى بحرق الاحياء، وسنه حين ذاك سبع وعشرون سنة.

8) نفس المصدر 3 : 268 — 269.
9) ابن عياض : التعريف 106 — 107.
10) ابن عياض : التعريف 106 — 107.

واما ما أورده الشعراني[11] في طبقاته ان القاضي عياض مات فجأة في الحمام يوم دعا عليه أبو حامد الغزالي رضي الله عنه، اذ بلغه انه أفتى بحرق كتاب الاحياء، فهو يدخل في نطاق اضفاء جانب القداسة والعظمة على شخصية أبي حامد الغزالي، وان كان ذلك على حساب اختلاق الاحداث غير المناسبة للتسلسل التاريخي، ضرورة ان احراق الاحياء كان سنة 503 / 1110 ووفاة القاضي عياض كان سنة 544 / 1147.

وعلى نقيض ما أورده ابن القاضي عياض، يورد الذهبي في سير النبلاء نصا مأخوذا من معجم أبي علي الصدفي[12] للقاضي عياض جاء فيه : « والشيخ ابو حامد ذو الانباء الشنيعة والتصانيف العظيمة، غلا في طريقة التصوف، وتجرد لنصرة مذهبهم، وصار داعية في ذلك وألّف فيه تآليف مشهورة، أخذ عليه فيها مواضع وساءت به ظنون أمة والله أعلم بسرّه ونفذ أمر السلطان عندنا بالمغرب، وفتوى الفقهاء باحراقها، والبعد عنها، فامتثل ذلك. مولده سنة خمسين وأربعمائة » قلت : (أى الذهبي) ما زال العلماء يختلفون، ويتكلم العالم في العالم باجتهاده، وكل منهم معذور

11) أبو المواهب أبو عبد الرحمن عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد بن محمد ابن موسى الشعراني 1493/898، 1565/973. فقيه أصولي، محدث، صوفي. ولد في قلقشند بمصر وتوفي بالقاهرة من تصانيفه : الجوهر المصون والسرّ المرقوم فيما تنتجه الخلوة من الأسرار والعلوم، الدرر المنثورة في زبد العلوم المشهورة، لواقح الأنوار في طبقات الأخيار، المقدمة النحوية في علم العربية، شرح جمع الجوامع للسبكي ابن العماد 8 : 372، كحالة 6 : 218. راجع هامش 2 : ص 33.

12) أبو علي الحسين بن محمد بن فيرة بن حيون المعروف بابن سكرة الصدفي 1062/454، 1120/514. فقيه، محدث، سمع من أبي العباس بن دلهاث وطائفة وحجّ سنة احدى وثمانين وأربع مائة. وسمع ببغداد عن مالك البانياسي وأخذ التعليقة الكبرى عن أبي علي الشاشي وأخذ بدمشق عن الفقيه نصر المقدسي وقد أكره على القضاء فوليه ثم اختفى حتى اعفي واستشهد في مصاف قتندة وكتاب المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي هو من وضع ابن الأبار البلنسي أكمل به كتاب القاضي عياض في شيوخ استاذه الصدفي. ابن العماد 4: 43.

مأجور، ومن عاند وخرق الاجماع فهو مأزور، والى الله ترجع الأمور[13].

وبقدر ما كان الموقف الأوّل لعياض معتدل اتصف الموقف الثاني بالشناعة، وهو ما دعا أنصار أبي حامد الغزالي كالشعراني، لشن حملة ضد القاضي عياض، والتشفي فيه، وجعل موته استجابة لدعاء الغزالي عليه.

ابن العربي :

ان العلاقة بين الغزالي وأبي بكر بن العربي تتّسم باطار خاص، فهي علاقة تلمذة، زادتها توثقا السّفارة السّياسيّة، التي صاحب فيها أبو بكر ابن العربي والده لبلاد المشرق سنة 1092/485[14]. كان لقاؤه به في آخر مراحل حياته الروحية، وهي الفترة التي دخل فيها الغزالي مرحلة التّصوف ابتداء من سنة 1093/486. لقيه ببغداد في جمادى الآخرة سنة تسعين وأربعمائة « وقد كان راضي النفس بالطريقة الصوفية من سنة ست وثمانين[15]، الى ذلك الوقت نحوا من خمسة أعوام، وتجرّد لها، واصطحب مع العزلة، ونبذ كلّ فرقة، فتفرّغ لي بسبب بيّنّاه في كتاب ترتيب الرّحلة. فقرأت عليه جملة من كتبه، وسمعت كتابه الذى سمّاه بالاحياء لعلوم الدين، فسألته سؤال مسترشد عن عقيدته المستكشف عن طريقته، لأقف من سرّ تلك الرّموز، التي أومأ اليها في كتبه، على موقف تام المعرفة وطفق يجاوبني بأجوبة النّاهج لطريق التّسديد للمريد، لعظم مرتبته، وسموّ منزلته، وما ثبت له في النّفوس من تكرمته[16] ».

ومكان اللقاء هو رباط أبي سعد ازاء المدرسة النظامية، ويعبّر عنه ابن العربي بطريقة أخرى فيقول « ورد علينا وانشمند — يعني الغزالي — فنزل برباط أبي سعد[17] بازاء المدرسة النظامية، معرضا عن الدنيا. مقبلا على

13) بدوى : مؤلفات 531.
14) ابن بشكوال 2 : 590 . ط. القاهرة.
15) يدل السياق على أن الغزالي فارق النظامية واشتغل بالتصوف منذ سنة 1093/486. خلافا لبعض الباحثين الذين يفترضون سنة 1095/488. انظر الطالبي : آراء 1 : 52.
16) الطالبي : آراء 2 : 31.
17) Bouyges, 4, Note (3).

الله تعالى، فمشينا اليه، وعرضنا أمنيتنا عليه، وقلت له : أنت ضالتنا التي كنّا ننشد، وامامنا الذى به نسترشد. فلقينا لقاء المعرفة، وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة[18] ».

على أن ابن العربي حينما يتحدث عن اتصاله بالغزالي، كان يقصد دائما لقاءات الاستفادة، والأخذ، والتّلقي. والحال أن المهمة السياسية التي سافر من أجلها مع أبيه اقتضت اتصالات أخرى، تمخضت عنها أفكار طيبة عن كل من الأب وابنه. برزت في رسالة الغزالي ليوسف ابن تاشفين، التي أوردها أبو بكر ابن العربي في كتابه ترتيب الرحلة، والتي أشار فيها الغزالي لابن العربي، وأخذه عنه من العلوم، حين تردده عليه، ما لم يأخذه غيره، مع قصر المدّة ووصفه باتقاد القريحة، والذكاء وما يخرج من العراق الا وهو مستقلّ بنصيبه، حائز قصب السبق بين أقرانه. ومثل هذا الوالد والولد. خصّا بالاكرام في الوطن، وقد تميّزا بمزيد التوفيق من الأعيان في الغربة، والله يحفظ من حفظهما، ويرعى من رعاهما فرعاية أمثالهما من أدب الدين، المعينة على أمر المسلمين.[19]

وبهذا الاعتبار ثبت تلمذة أبي بكر ابن العربي للغزالي، وأخذه عنه كثيرا من كتبه، واشاعتها بالمغرب. وقد استغلّ ابن العربي عدّة فرص، لذكر نتف ممّا كان يجري في حلقات شيخه، وتوجهه له بالأسئلة الصعبة، التي لا يستطيع الجواب عنها سواه. من ذلك سؤاله عن قول النبي ﷺ في صلاة الكسوف : « ورأيت الجنّة فتناولت منها عنقودا، فلو أخذته لأكلتم منه ما بقيت الدّنيا[20]» فكيف يكون صفة دوام أكله ووجوده هل كان كلّما أكل منه جزء خلفه آخر، وان افنيت حبّة أينعت أخرى ؟ فقال، وكتب بخطّ يده : ثمار الجنّة غير مقطوعة ولا ممنوعة، والمعنى في الحديث : أن ثمار الجنّة اذا تعلّقت بها آمال الناظرين، أو قابلتها أبصارهم،

18) المقرى : نفح 2 : 33، أزهار 3 : 91.
19) الطالبي : آراء 1 : 53.
20) نفس المصدر.

حدثت أمثالها في نفوسهم، حدوث أمثال المرائي في المرآة، وأعيان المرائي لم تتبدّل ذواتها، ولازمت مكانها[21].كذلك سؤاله دانشمند عن الرّجل يرى النبي ﷺ في المنام فيقول له : كان كذا، أو فعل كذا، مما لا يوافق الحق، أو يخالف ما روى عنه، أو ما يقتضيه القياس فقال لي : ذلك لا يوجب حكما ليس يشك في حقيقة المثال، وتصديق الرّؤيا. ولكن لان الذى رأى النبي ﷺ في منامه لا يوثق به في تحصيل ما رأى، فان المستيقظ قد يفوته التحصيل، ويذهب عنه الوعي بغفلة، أو ذهول، أو نسيان، فكيف بحال النّوم ؟[22].

على أن قضية الاسئلة شملت كذلك المسائل الفقهية، كسؤاله شيخه عن الذى قلّد مذهبا من المذاهب الفقهية، هل يجوز له أن يأخذ في مسألة من المسائل على رأى مذهب آخر، فأجاب الغزالي بعدم الجواز.

وبذلك نتبين أن الأخذ والتلقي كان مشفوعا برغبة شديدة في توجيه الأسئلة، ومحاولة ايجاد الحلول لكل المشاكل التي اعترضت التلميذ ابان تلمذه على شيخه أبي حامد الغزالي.

وهذا الاعجاب والانبهار بشخصية الشيخ، دفع أبا بكر بن العربي لبث كتب الغزالي عن طريق التدريس، ويتبين لنا ذلك من شهادة أحد تلاميذ ابن العربي، وهو أبو بكر محمد بن خير الاشبيلي اللمتوني المتوفى سنة 1179/575، حيث نصّ انه روى تآليف الغزالي عن القاضي ابي بكر ابن العربي، وأبي الحسن عياد بن سرحان المعافرى[23]. على أن التقدير والاعجاب كان متبادلا، مما نتج عنه اعتراف الغزالي لابن العربي بأن بضاعته في الحديث مجزاة، بعد ان تفاوض معه في ضعف بعض الأحاديث التي بنى عليها تصوّفه، وأشار اليه بأدب ولطف، بأن يمسك عن الحديث

21) الطالبي : آراء 2 : 126 — 127.
22) الطالبي : آراء 2 : 312.
23) ابن خير 446.

الا عما صحّ منه[24]. ويبلغ هذا الاعجاب الذّروة، حين يتحدث عن مكانة الغزالي في الردّ على الفلاسفة، واستعراضه لمجهودات من سبقه من العلماء « الذين لم يكلّموهم بلغتهم، ولا ردّوا عليهم بطريقتهم، وانما ردّوا عليهم وعلى اخوانهم المبتدعة، بما ذكره الله في كتابه، وعلمه لنا على لسان رسوله، فلمّا لم يفهموا تلك الأغراض بما استولى على قلوبهم من حد الباطل. طفقوا يهزأون من تلك العبارات، ويطعنون في تلك الدّلالات، وينسبون قائلها الى الجهالات ويضحكون مع أقرانهم في الخلوات » فانتدب للردّ عليهم بلغتهم ومكافحتهم بسلاحهم، والنّقض عليهم بأدلّتهم أبو حامد الغزالي. فأجاد فيما أفاد، وأبدع في ذلك كما أراد الله وأراد، وبلغ في فضيحتهم المراد، فأفسد قولهم من قولهم، وتبعهم بمداهم. فكان من جيد ما أتاه، وأحسن ما رواه ورآه وأفرد عليهم فيما يختصّون به دون مشاركة أهل البدع لهم، كتابا سمّاه « تهافت الفلاسفة » ظهرت فيه منّته، ووضحته في درج المعارف مرتبته، وأبدع في استخراج الأدلّة من القرآن، على رسم الترتيب في الوزن الذى شرطوه على قوانين خمسة بديعة في كتاب سماه « القسطاس » ما شاء وأخذ من « معيار العلم » عليهم طريق المنطق فرتبه بالأمثلة الفقهية الكلامية حتى محا فيه رسوم الفلاسفة، ولم يترك لهم مثالا ولا ممثلا، وأخرجه خالصا عن وسائسهم، بيد أنه أدخل فيه أغراضا صوفية، فيها غلو وافراط وتوال على الشرط وانبساط »[25].

على أن هذا الترابط العاطفي بين الغزالي وابن العربي، وهذه الأريحية المخلوطة بالاعجاب والاحترام والتقدير، لم تمنع أبا بكر بن العربي من الاستنكار على الغزالي حالة التبدل والتغير، التي أصبح يعيش فيها. يقول ابن العربي : « رأيت الامام الغزالي في البرية وبيده عكازه، وعليه مرقعة، وعلى عاتقه ركوة، وقد كنت رأيته ببغداد يحضر مجلس درسه نحو

24) الطالبي : آراء 1 : 56.
25) الطالبي : آراء 2 : 105 — 106.

أربعمائة عمامة من أكابر النّاس وأفاضلهم، يأخذون عنه العلم قال : فدنوت منه وسلمت عليه وقلت له : يا امام أليس تدريس العلم ببغداد خير من هذا قال : فنظر اليّ شزرا وقال : لما طلع بدر السعادة في فلك الارادة : أو في سماء الارادة وجنحت شمس الوصول في مغارب الأصول[26].

تركت هوى ليلى وسعدى بمنزل
وعدت الى تصحيح أول منزل

ونادت في الأشواق : مهلا فهذه
منازل من تهوى، رويدك فانزل

غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد
لغزلي نساجا فكسرت مغزلي[27]

يعني ابن العربي اصطدم بالتغيير الذى طرأ على حياة الغزالي، واعتبر حالة الاشعاع العلمي، وهو يدرس لخيرة نخبة الأمة الاسلامية في ذلك العهد، خير من هذه الانطوائية التي خسر بها الناس علما من أعلام الفكر الاسلامي، الذين يرجى منهم اصلاح الأوضاع لا الانطواء على النفس.

ولقد اشتهر عن ابن العربي ذكره للمناسبات التي وقعت في حلقات شيخه الغزالي،[28] وتأكيده عليها، وتباهيه بها، فكيف يحصل بعد ذلك العكس، وقد كان أبو حامد تاجا في هامة الليالي، وعقدا في لبّة المعالي. حتى أوغل في التّصوّف. وأكثر معهم التصوف، فخرج على الحقيقة، وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بالفاظ لا تطاق. ومعان ليس

26) الطالبي : آراء 1 : 53.
27) ابن العماد 4 : 13، ابن الجوزى المنتظم 9 : 87.
28) كحديثه عن وجود الخنثي فقد ذكر انه كان يقرأ معه برباط أبي سعد على الامام الشهيد من بلاد المغرب خنثى له لحية وله ثديان وعنده جارية فربك أعلم به، ومع طول الصحبة عقلني الحياء عن سؤاله وبودي اليوم لو كاشفته عن حاله. ابن العربي : احكام 4:1663، المقرى : نفح 2 : 43.

لها مع الشريعة انتظام، ولا اتساق، فكان علماؤنا ببغداد يقولون : لقد أصابت الاسلام فيه عين. فاذا ذكروه جعلوه في حيز العدم، وقرعوا عليه السّنّ من ندم، وقاموا حتى التّأسف عليه على قدم. فاذا لقيته رأيت رجلا قد علا في نفسه، ابن وقته، لا يبالي بغده ولا أمسه، فواحسرتي عليه أى شخص أفسد من ذاته، وأي علم خلّط »(29).

وحيرة ابن العربي ازاء مواقف الغزالي المتناقضة جعلته يعتمد احدى رسائله، ليردّ عليه ويصحّح المسار الحقيقي الذى يرضاه ابن العربي، كمنهج لفهم العلاقة بين الجسم والرّوح. فقال لي من لفظه، وكتبه بخطّه : ان القلب اذا تطهّر عن علاقة البدن المحسوس، وتجرّد للمعقول انكشفت له الحقائق، وهذه أمور لا تدرك الاّ بالتجربة لها عند أربابها بالكون معهم والصحبة لهم، ويرشد اليه طريق من النظر، وهو أنّ القلب جوهر صقيل، مستعدّ لتجلي المعلومات فيه عند مقابلتها عريا عن الحجب، كالمرآة ترائي المحسوسات عند زوال الحجب. من صدإ لائط. أو ستر من ثوب أو حائط. لكنه بتراكم الآفات عليه يصدأ حتى لا يتجلى فيه شيء، أو يتجلى معلوم دون معلوم بحسب مواراة الحجاب له من ازورار أو كثافة، أو شغف فيتخيل فيها مخيله غير متجلّية. كأنّه ينظر من وراء شف. ألا ترى الى النائح اذا افلت قلبه من يد الحواس، وانفكّ من أسرها كيف تتجلى له الحقائق تارة بعينها وأخرى بمثلها. قال لي : وقد تقوى النّفس، ويصفو القلب حتى يؤثر في العوالم، فانّ للنّفس قوة تأثيرية موجدة. ولكن كما قلنا، ما يتوارد عليها من شعوب البدن، وعلائق الشهوات يحول بينها وبين تأثيرها، حتى لا يبقى لها تأثير الاّ في محلّها وهو البدن خاصة، كالرّجل يمشي في الارض على عرض شبر، ولو علا جدارا مرتفعا، عرضه ذراع، ما استطاع ان يبسط خطاه عليه، فانه يتوهّم سقوطه عنه. فاذا استشعرت ذلك النفس، واستقرت عليه انفعل البدن لها، وسقط مسرعا، وقد تقوى على أكثر من ذلك، فيكون تأثيرها في غير

29) الطالبي : آراء 2 : 107.

محلّها من جنسها، كما ينظر الرّائي الى جسم حسن، فيقع في قلبه استحسانه، فان انطق بذلك عليه تأثر بذلك الجسم فليط به أو هلك في ذاته. ومنه قوله ﷺ : ان العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر، وقد تزيد قوتها بصفائها واستعدادها. فتعتقد انزال الغيث، وانبات النّبات. ونحو ذلك من معجزات خارقات للعادات. فان انطقت به كان على نحوه، وهذه نفوس الأنبياء، وهي الآيات التي تأيدت بها أحوالهم(30).

اعتمد ابن العربي في ردّه طريقة التحليل باعتماد المقدمات الموضحة، ثم استنتاج الخاتمة وهو يصرح انه رجع الى القضية متأملا بصادق البصيرة، وعرضها على قواعد النظر في المعقول والمنقول، فتبين له « ان النفس موجودة، والبدن موجود، والروح والنفس، والقلب والحياة، الفاظ واردة في الشرع منطلقة في لسان العرب، على معاني قد عرفوها، اذ لا يصح ان يخاطبوا بما لم يفهموا، ولا ان يعبروا بما لم يعلموا، وهي بينة عند الطوائف كلها، عاقلوها ومتشرعوها.

فاما البدن فمحسوس، واما القلب فمشاهد في بعض الاحوال، ولكن عند التعطّل من عمله، وعند الانفصال من محله، واما الروح فمعقولة واما النفس، فاختلفوا فمنهم من جعلها الدم، فتكون جسما محسوسا، ومنهم من جعلها معقولة بمنزلة الروح، وحين دارت هذه الالفاظ على ألسنة الانبياء والحكماء المتلقين عنهم دارت على رسم التوارد، فقد يعبر بالروح عن القلب، والنفس(31)، وعن القلب بهما وعن النفس والرّوح، وعن الروح والحياة بهما، وقد يتعدى بهذه الألفاظ الى غير العقلاء بل الى غير الاحياء، فتجعل في كلّ شيء فيقال لكلّ شيء قلب، ونفس وروح، وحياة استعارة، فمن لم يعقل وحبّ الاستعمال تاه في مجاهل لا عمارة بعدها، ومن اراد ان يلبس بها وجد مجالا مشكلا للتلبيس، لكثرة الاستعمال. والمعلوم في الجملة انه خلق آخر غير البدن، كما قال تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا

30-) ابن العربي : آراء 1 : 52، 2 : 30 — 32، بدوى : مؤلفات الغزالي 546 — 547.
31) الطالبي : آراء 2 : 33.

الانْسَانَ مِنْ سُلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا العَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَامًا، فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الخَالِقِينَ﴾[32]، فبين ان الجسم خلق، والذى وراءه خلق آخر مجاورا له، مغايرا، وانت ترى في الجملة ان البدن صفات، وهي القدرة، والعلم والكلام، والارادة، والحياة، والسمع والبصر، فهذه الصفات السبع هي عماد التقدير، والتفكير، والايجاد والتصرف، وليس يمكن ان يقال في الحياة، أكثر من انها صفة بها يستعد المحل لقبول الصفات الست وهي الروح، وهي النفس. وأرادت طائفة التشغيب، ان تفرد الروح ببيان، وتخصه بنوع من البرهان حتى انتهى بهم القول، الى ان يقولوا : وما الانسان ؟

فان قيل كيف تقرب البعيد، الذى شهد الله ببعده، ولم يجعل لاحد فيه سبيلا، من بعده. فقال **﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾**[33] ان أحدا من المسلمين لم يسأل رسول الله ﷺ عن الروح لعلمهم بها. وذكرهم بها في كتابه الذى جاء به اليهم، وما كان ليأتيهم بمجهول. ولو جاء به، ما قبله الأعراب منه. وقد كانوا يترصدون وجها من الطعن. فكيف اذا وجدوه يأتي بما لا يعلم ويتكلم بما لا يفهم. وانما جاءت اليهود بعنادها، الى رسول الله ﷺ فسألته عنها بطنة وعادة لم تزل تتظاهر بفسادها. مقصدها ان يقول لهم النبي ﷺ : هي كذا، فيراجعونه فيه، ويجادلونه عليها. فأمره الله أن يردعهم عنها صيانة له من تشغيبهم، بما لا يعلمونه ولا يفتقرون اليه، ولا يحتاجونه حتى قالت جماعة : انه كان من وصفه في التوراة، انه لا يجيب عن هذا السؤال، وهذا وان لم يرد في الصحيح لم يبعد لانه من صفات العقلاء فكيف بالانبياء، أن لا يتكلموا في فضول ولا يخوضوا في غير تحصيل. ولا يجوز هذا مع من يقصد التشغيب والتضليل وانت

32) المؤمنون 14.
33) الاسراء 85.

ترى، ما انتهى الفضول بعلمائنا في تعرضهم لحد العلم، ان بلغ القول فيه مع الخصوم، الى عشرين عبارة ليس منها حرف يصحّ. وانما هي خيالات. والعلم لا يقتنص بشبكة الحد. واذا لم يعلم العلم فماذا يطلب او الى أى شيء وراءه يتطلع[34] ؟

فاذا لم تستقر او لم تتحدد حقيقة القلب، وعلاقته بالنفس والروح، ولا تبينت الحد الفاصل بين حقائق هذه الاشياء. فكيف تقول : ان القلب اذا تطهّر عن علاقة البدن المحسوس، وتدعي انه يعلم المخلوقات، ويؤثر في الاراضين والسماوات، وانت لا تعلم حقيقته ولا حدّه، ولا الفرق بينه وبين الروح والنفس.

واما الاشارة إلى تجرّد النّفس أو القلب عن علائق المحسوسات، ليرتقى الى المعقولات، فعسى ان يكون ذلك اذا مات، فأما مع الحياة فيبعد ذلك. او يستحيل عادة لم يسلكوا طريقه ولا نظروا تحقيقه. والذى يدل على بعده الحديث الصحيح. واللفظ لمسلم « ان حنظلة الاسدى وكان من كتاب رسول الله ﷺ قال : كنا عند رسول الله ﷺ فوعظنا فذكرنا بالنار، قال : فجئت الى البيت فضاحكت الصبيان، ولاعبت المرأة، قال : فخرجت فلقيني أبو بكر، فقال : كيف انت يا حنظلة ؟ قال : قلت : نافق حنظلة قال : سبحان الله ما تقول ؟ قال : نكون عند رسول الله يذكرنا بالنار، والجنة. كأنّا رأى العين فاذا خرجنا من عند رسول الله ﷺ، عافسنا الازواج، والاولاد، والضيعات فنسينا كثيرا. قال ابو بكر : فوالله لنلقى مثل هذا. فانطلقت انا وأبو بكر، فدخلنا على رسول الله، قلت : نافق حنظلة يا رسول الله، فقال رسول الله : وما ذاك ؟ قلت : يا رسول الله : نكون عندك تذكرنا بالنار والجنة، كأنّا رأى العين فاذا خرجنا من عندك عافسنا الازواج والاولاد والضيعات، فنسينا كثيرا، فقال رسول الله : والذى نفسي بيده. لو تدومون على ما تكونون عندى في الذكر لصافحتكم الملائكة على فرشكم وقد كان النبي ﷺ يقول

34) المصدر السابق 2 : 36 — 37.

في الحديث الصحيح[35] « انه ليغان على قلبي فأتوب مائة مرة » فكيف يصح ان يدعي عاقل، فكيف عالم قلبا لا يدركه غبن. ولا تتطرق اليه غفلة. حتى يترقى الى حالة الفناء حتى يفني نفسه، فلا يرى أهلا ولا حالا ؟ وقد حف بالنبي ﷺ الازواج، وخالطهن بالوطء، وكيف يدعي احد قطع علائق ربطها الله قبل. ولم يأذن بحلها، وكان النبي ﷺ يشدّها، ويحث على النكاح وعلى انتقاء الابكار. ولا على انتفاء الافكار، وأى نفس تكون ذلك او أي قلب ؟ والنبيء ﷺ لم يردّ الصحابة الى ما زعموا من الطريقة. وانما ردّهم الى الفاظ القرآن. وما كان معهم عليه حتى استأثر الله بهم »[36].

واما قول الغزالي : ان ذلك نيال بالتجربة معهم والصحبة لهم. فان التعرض انما يكون في الممكن والذى لم يثبت بدليل ولا سبقت به عادة. فكيف يتعرض له بالتجربة ». والصحابة وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة » فتفطن الصحابة لتغير القلب، عند مفارقة رسول الله ﷺ عن الحالة التي يكون معه عليها. ولما سألوا النبيء ﷺ أخبرهم ان تلك الحالة لو دامت لصافحتكم الملائكة معاينة، وذلك ممنوع من الله للخلق فما يفضي اليه ممنوع، والا فلم لم يحضّهم عليه، وهل كان فوق منزلة الخلفاء منزلة، يرتقي اليها وما كلمهم ملك، ولا صافحهم »[37].

واما قوله : « انه يتقدمه نوع من النظر، وهو النظر في حقيقة القلب، فليس له حقيقة الا التي لليد، وكلاهما وتيرة، وهل هما الا جسم مركب من لحم او من لحم وعظم، وعصب فان قال : اكشف لي عن حقيقة القلب، قيل له : واكشف عن حقيقة اليد، ولعلك تظنها هذه الجارحة المشاهدة، لقد قصر نظرك ان وقفته عليها، هيهات بل هي معي وراء ذلك، فانك تشاهدها متصرفة، مقدرة، موجدة، منيلة معينة، ثم تارة وصاحبها

35) المصدر السابق 2 : 38.
36) المصدر السابق 2 : 38.
37) المصدر السابق 2 : 40.

قائم القناة كالخرقة الملقاة، فلو رمت انت وصاحبها الجبح في طبّة، والطائين في طبيعتهما والفاء في الاهيته، ان يذكر في ذلك حرفا، يفيد علما، لم تستطيعوه ولولا الطول سردت عليهم في ذلك مناظرات »[38].

واما قوله : ان القلب مستعد بذاته، لتعلم المعلومات فهذا لا يجوز في صفة الا له فكيف ان يجعل ذلك للقلب ؟ لا يصح ان يكون شيء يعلم بذاته. لا من قديم ولا من محدث، وهذا شيء أصّلوه، ليركبوا عليه انكار الصفات، انما القلب واليد موجودان خلقهما الله، ويخلق فيهما على الترتيب والتدريج، ما شاء، ولكل واحد مجراه الذى جعل له، ليس لواحد منهما صفة، الا ان يخلق الله فيهما ما شاء أو لا يخلق اما المرآة فلا يصح التمثيل بها، في هذه القضية، وأنا اعلم بسرهم فيها، واعتقادهم في حقيقتها، فانهم بنوها على ان الادراك فيها، انما يكون بانعكاس الاشعة على زوايا من المرايا، وذلك مذكور في كتب المناظر وخاصة المنسوبة الى ابن الهيثم، وانما يذكرونها جبها للناس وتشكيكا لهم، وسكونا الى ان علماءنا قد احتجوا بها، وعولوا في رؤية البارى عليها، وانه مرئي في غير جهة ونحن الآن لا نفتقر اليها، فلا نسلمها، ولا نخوض معهم فيها ».

أمّا القلب فمن أين تقولون انه صقيل، ولصقالته تجلّت المعلومات فيه ؟ فلا يجدون شيئا يعوّلون عليه، انما البارى يخلق في القلوب، ادراك العلوم ابتداء ويركبه فيجرى التدبير فيها والتقدير والتفكير على نظام، فذلك النظام المستقيم الجارى على القوام والتقويم سماه سبحانه شرحا تارة، وتنويرا أخرى، تعليما منه لخلقه حين لم يتأت لهم نظام، في الافعال المحسوسة الا بأنوار الله، النور المحسوس والنور المعقول، فاعرفه، واعترف، وأقدره قدره، وأنسبه الى نسبته وأنزله منزلته، ولا تعد به عن محلّه »[39].

واما قوله : ان النفس تؤثر من ذاتها حتى تترقى الى جنسها حتى تترقى الى العوالم، فيبعد ان يتخيل هذا عاقل، فكيف عالم، انه ليس لشيء تأثير

38) المصدر السابق 2 : 41.
39) المصدر السابق 2 : 45.

ولا صنع، ولا توليد، لما ثبت من الادلّة في موضعه فانه لا خالق الا الله، ولا يخرج من العدم الى الوجود شيء الا بقدرته » ثم يلتفت ابن العربي لشيخه الغزالي فيقول : « واعطف على شيخنا بالكلام، دون غيره من الانام، لما بيني وبينه من مجلس ومقام، فأقول له : سبحان الله هل اخذنا عنك في كتاب، وقيدنا على كل باب الا ان الله منفرد بالايجاد، متوحد بالاستبداد، وان ما سواه، لا ينسب اليه فعل، ولا يناط به حادث، وأين ما سرت في مناجاة النملة والقلم، حتى انتهيت الى المنهج الأم، واين التبرى من الوقوف على تلك المنازل، في النوازل، والترقي على تلك الدرجات في المدارج، حتى انتهيت الى بحبوحة القدس. فالآن ترد التاثير الى النفس، هيهات، ان ما يخلقه الله في بدن المضروب، والمقتول، كما يخلق حركة الخاتم بحركة اليد، واين ما قيدت، بعد ان انفردت في « الاقتصاد » و« المستصفى » وما رويت عن إمام الحرمين في مدارك العقول مما قيدناه في انفراد البارى بالايجاد وحده، وكل مخلوق محل لمجارى مقادير الله ؟

فان قلت : ان النفس تؤثر ذلك، عند تعلق القصد منها اليه، قلنا : هذا فاسد من ثلاثة اوجه : الاول : ان هذا مما يجب ان يثبت اولا مشاهدة، أو بخبر صدق يوجب العلم، وحينئذ تنسبه الى الله ايجادا بالقدرة الاولية في الأصل، وتجعل النفس وما تعلقت به محلا لمجاري مخلوقات الله. الثاني : انه وان كان انكشفت له المعلومات، واتضحت له المعقولات، واستبصر بالحقائق، والكائنات، فليس في قوة القلب تأثير في الايجاد، وانما غايته الادراك والكشف، فاما تعدّيه الى الايجاد فلا يصح مجال، الثالث : انك ان قلت : وجدناه بالتجربة، فهذا عمر قد قال : يا سارية الجبل، وهذا الأوزاعي قال لرجل يعظه : لو أطعت الله، وقلت لهذا الجبل ادن لجاءك، فتدكدك الجبل، وسعى حتى دنا من الأوزاعي. فقال له : اليك عنّي انّما هو مثل ضربته لصاحبنا هذا، قلنا : هذا الآن قول في كرامات الأولياء، وهي أصل الدين وعمده من عمد المسلمين ولا ينكرها الا جاهل، اتفق عليها العلماء، واختلفوا هل هي خرق عادة، أو اجابة

دعوة، ونحن الآن لا نخوض في النّظر فيها فانّها تجوز بخرق العادة، على شروطها التي بيّناها في أمالينا، ولكنها اذا جرت، لا تجرى بتأثير نفس، وانما يسأل العبد الصّالح ربّه فيجيب دعاءه في مطلبه، ويكشف له بالمعرفة عن خفايا جهله، وهذا من الجائز، القليل الوقوع. لكن الناس قد أكثروا فيه الرّواية، وادّعى طوائف كثيرة هذه المنزلة، فأحدث الاكثار من ذلك انكارا واستبعادا، في نفوس أكثر الخلق »[40].

« قال القاضي أبو بكر رحمه الله : والذى قيدت عنه وعن غيره قبله، سماعا ورواية، ان النبوّة ليست بصفة ذاتية للنبيء وانما هي عبارة عن قول الله تعالى : بلغ الى خلقي كلامي، وهذا مما لا يصل اليه أحد بعمل، ولو كان أوفى من عمل الملائكة والآدميين، وانما يأتي موهبة من الله تعالى، وهذه الموهبة التي ليس لأحد فيها حيلة، دليل من الله، وهي صرف العوائد وتأثيرات في العالم، من مقل الله من شهد بصدق الرّسول، فلا يصح أن تكون شهادة، فليوردها في غير محلّها، ولا تكون من فعل أحد غير الفاعل المطلق بالحقيقة. وقد قيدنا عنه أن ذلك من قول النفس بالتأثير في الاجسام العلوية، وان ذلك مما لا ينكر ان يكون للأنبياء قال : وانما ينكر اقتصارهم عليه، ومنع قلب العصا ثعبانا، قال أبو بكر ابن العربي : وأنا أقول : اني لا أنكره، ولكنّني أقول : ان هذا التأثير ليس للنفوس، وانما هو مما يخلقه الله بقدرته، وارادته، للنبيء مع التّحدى، ليكون معجزة، أو مع عدم التّحدى فيكون آية وكرامة، فأمّا ان يجرى على حكم التّفوس مجرى الأشياء المعتادة والتأثيرات المتعارفة فلا، وسنرى ذلك في الاملاء على التّهافت ان شاء الله »[41].

لقد كان الجدال بين ابن العربي وشيخه مبني على قاعدة التفريق بين منهج المتكلمين الذى يعتمد الخطة العقلية المنطقية، وطريقة المتصوفة التي عمادها الكشف الصوفي والالهام العاطفي. وكان ابن العربي يذكره

40) المصدر السابق 2 : 48.
41) المصدر السابق 2 : 50.

دائما بما سبق ان سمعه منه أثناء التلمذ، وأخذه عنه كتب كالمستصفى والاقتصاد التي تعتمد طريقة المتكلمين وما أصبح عليه الآن من اعتماد التأثير والقلب والجوهر الصقيل المستعد لتجلي المعلومات فيه. وهي طرق اشتبهت على كثير من ضعاف العقول فاختلطت مسالكهم واشتبهت مراميهم.

وشهادة ابن العربي كانت شهادة شاهد عيان مارس استاذه، وأخذ عليه أعظم كتبه، قبل أن يتحول عن الخط العقلي المنطقي، الى الكشف والتجلي لهذا كانت مناقشة ابن العربي للغزالي من أعمق وأثرى ما دار بين الغزالي وخصومه، بالاضافة لكونها اتّسمت بالموضوعية والاحترام والتقدير والاتزان.

ابن رشد والغزالي

لم تكن الخلافات بين الغزالي واهل المغرب مقتصرة على المتكلمين فقط، وانما تجاوزت ميدان الكلام الى الفلسفة، ممثلة في ابن رشد الحفيد[1] باعتباره صاحب الرد على كتاب تهافت الفلاسفة[2] للغزالي، الذى لم يجرؤ أحد على الرد عليه، أو مناقشته، حتى جاء ابن رشد فأقدم على الرد غير هياب في كتاب تهافت التهافت[3].

1) أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد ابن أحمد ابن رشد القرطبي المعروف بابن رشد الحفيد. 1126/520، 1198/595. مشارك في الفقه والطب والمنطق والعلوم الرياضية والالهية. ثم أقبل على علوم الأوائل ومال الى الفلسفة. من تصانيفه : الكليات في الطب، كتاب الحيوان، كتاب في المنطق، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. طبع بمقدمة الدكتور البير نصرى نادر ببيروت 1961 وط. القاهرة 1935 مناهج الأدلة في عقائد الملة طبع بمقدمة للدكتور محمود قاسم. وطبع طبعة اخرى بالقاهرة سنة 1353/1935. (ابن أبي اصيبعة 2 : 122 — 127، الضبي 44، ابن الأبار : تكملة 269 — 270 — 274. 939 — 941 Arnaldez E. I. P.P.، كرادوفو 1 : 169).

2) طبع طبعة حجرية 1304 وطبع بالمطبعة الخيرية بمصر سنة 1319 مجموعة فيها ثلاث رسائل : تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت وتهافت الفلاسفة لمصطفى بن خليل البرسوي الملقب خوجة زادة للمحاكمة بين تهافت الغزالي وتهافت ابن رشد وتكرر طبعها سنة 1321. وهناك طبعة بويج المشار اليها في قائمة المصادر والمراجع سنة 1927 انظر سركيس 1411.

3) من طبعاته طبعة بتحقيق الدكتور سليمان دنيا أعيد طبعها ثلاث مرات آخرها 1968/1388.

لهذا نلاحظ في هذا المقام ان سير مناقشة أهل المغرب للغزالي قد حاد عن مساره الاصلي، الذى دام أكثر من نصف قرن، ليلتفت لمجالات أخرى لم تقتصر على المغرب فقط، وانما شملت كذلك المشرق، حتى ورد انها استهدفت الفلسفة الاسلامية بأكملها، ممثلة في أبرز مفكريها.

إنّ الغزالي بتأليفه لتهافت الفلاسفة لم يقصد التحامل على التفكير العقلي جملة، ومن ظنوا هذا قالوا : ان الغزالي قد ضرب الفلسفة ضربة لم تقم لها بعد في الشرق قائمة، ويضيفون أن الاسلام مع الغزالي يكره الفلسفة ويحاربها، ويحاول القضاء عليها بالهجوم على روادها وكبار ممثليها(4).

ولقد ادرك ابن رشد هذه الحقيقة فسمى كتابه تهافت التهافت، ولم يسمه تهافت الغزالي، لان هذه التسمية قد تعني تناقض الغزالي في بعض أفكاره. وابن رشد انما يقصد انصاف الفلاسفة في خصوص ما خاصمهم فيه الغزالي. واللفظ الذى يؤدى على وجه التحديد هذا المعنى هو تهافت كتاب الغزالي المسمى تهافت الفلاسفة، الذى يؤول بالاختصار الى تهافت التهافت(5). ولو أدرك ابن رشد ان الغزالي يحارب الفكر الانساني والفلسفة البحتة، لما كان ردّه مقتصرا على الكتاب، ولشمل شخصية الغزالي، ومجمل تفكيره.

بقي أن نعرف الظروف التي دفعت الغزالي لهذا الأمر، والملابسات التي أحاطت به، والتي تبرّر التشنيع على الفلاسفة. لنزع ثقة الجمهور منهم. هذا الجمهور الذى وثق بهم، فاتبعهم في كل شيء، حتى التحلل من دينه، ظنّا منه ان الفلاسفة لا يخطئون، فقلدهم في الزيغ والضلال، وترتب على هذا اختلال العقائد واضطراب أفكار الناس، ووقعوا في نفس ما وقعنا فيه نحن الآن من عبادة اصناف من المفكرين، اوقعونا في الرذيلة والاباحية والتحلل من رباط الفضيلة(6) وفي ذلك يقول الغزالي : « اما

---

4) مقدمة الدكتور سليمان دنيا على كتاب تهافت التهافت 17.
5) المرجع نفسه 18 — 19.
6) المرجع نفسه 22.

بعد فاني رأيت طائفة يعتقدون في انفسهم التميز عن الاتراب، والنظر بمزيد الفطنة والذكاء، وقد رفضوا وظائف الاسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوخي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده، بل خلعوا بالكلية ربقة الدين، بفنون من الظنون، يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي الفي كتقليد اليهود والنصارى، اذ جرى على غير الاسلام نشؤهم، واولادهم، وعليه درج آباؤهم وأحبارهم(7)... وانما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط، وافلاطون، وارسطوطاليس، وأمثالهم واطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية والمنطقية، والطبيعية، والالهية، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة باستخراج تلك الامور وحكاياتهم عنهم انهم، مع رزانة عقولهم، وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الاديان والملل ومعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة(8). فلما قرع ذلك سمعهم، ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم، تجملوا باعتقاد الكفر تحيزا الى غمار الفضلاء بزعمهم، وانخراطا في سلكهم، وترفعا عن مسايرة الجماهير والدهماء، واستنكافا من القناعة باديان الآباء. ظنا بان اظهار التكايس في النزوع عن تقليد الحق، بالشروع في تقليد الباطل جمال، وغفلة منهم عن ان الانتقال الى تقليد عن تقليد خرق وخبال.

فأى رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يتجمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى قبول الباطل تصديقا، دون ان يقبله خبر او تحقيق. والبله من العوام بمعزل عن فضيحة هذه المهواة، فليس في سجيتهم حب

---

7) الغزالي : تهافت الفلاسفة ط. بويج 4.
8) المصدر نفسه 5.

التكايس بالتشبه بذوى الضلالات. فالبلاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بطراء، والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولاء »[9].

ويزيدنا الغزالي حجة اخرى على انه قصد الاتباع والضالين، ولم يقصد اصل الفلسفة فيقول : « ان الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد الشرائع. وانهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله، وانهم اختبطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فضلوا واضلوا عن سواء السبيل، ونحن نكشف عن فنون ما انخدعوا به من التخاييل والاباطيل[10].

لقد استخلص الغزالي من أقوال الفلاسفة عشرين[11] مسألة كفرهم في ثلاث منها، وبدّعهم في الباقي اذ قد نطق به فريق من فرق الاسلام أمّا مسائل التكفير فهي :

المسألة الأولى : ابطال قولهم في ازلية العالم
المسألة الثانية : قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات
المسألة الثالثة : انكارهم لبعث الاجساد[12].

وسوف لا نتحدث عن المسائل التي بدعهم فيها وسنقتصر على مسائل الكفر وخاصة قضية قدم العالم وما ورد من خلاف فيها بين الغزالي وابن رشد في كتابيهما.

1) ابطال قولهم بقدم العالم

« اختلفت الفلاسفة في قدم العالم، فالذى استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين، القول بقدمه، وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومعلولا له، ومساوقا له، غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلول للعلة، ومساوقة النور للشمس، وان تقدم البارى عليه كتقدم العلّة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان »[13].

9) المصدر نفسه 5 — 6.
10) المصدر نفسه 7.
11) انظر هذه المسائل في الغزالي : التهافت 18 — 20.
12) مخول 61، المقرى : نفح 5 : 306.
13) الغزالي : تهافت 21، انظر كذلك تعليق ابن رشد : تهافت 61.

والعالم عند جمهور الفلاسفة لم يزل موجودا مع الله، غير متأخر عنه بالزمان، كوجود المعلول مع العلّة، والنور مع الشمس، وان تقدم البارى على العالم تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان، ولهم على هذا أدلّة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم، والاصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين العلّة والمعلول، فاذا فرض وجود القديم، فاما ان يوجد عند العالم على الدوام، فيكون قديما مثله، واما أن يتأخر، وفي هذه الحالة اما ألا يتجدد مرجّح لوجود العالم، فيظل في دائرة الامكان، واما أن يتجدد مرجح، فيؤدى الى اشكال : من محدث هذا المرجح، ولم حدث الآن، ولم يحدث من قبل ؟[14] وبعبارة اخرى لماذا تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن ان يكون ذلك لعجز في البارىء، ولا لتجدد غرض، أو وجدان آله بعد فقدانها أو تجدد طبيعة، أو وقت، أو حدوث ارادة لم تكن، لأن هذا كلّه محال، اذ انه يؤدى الى القول بتغير القديم، وهو محال، ومهما كان العالم موجودا، واستحال حدوثه، ثبت قدمه لا محالة[15].

ويردّ الغزالي على هذا بان العالم حدث بارادة قديمة، اقتضت وجوده، في الوقت الذى وجد فيه، وان يستمر العدم الى الغاية التي استمرّ اليها، وان يبتدىء الوجود من حيث ابتدىء. وان الوجود قبله لم يكن مرادا، فلم يحدث لذلك، وانه في الوقت الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة[16]. ولا يطعن في هذا كون الاوقات متساوية في تعلق الارادة بها. ولو سئل سائل : لماذا اختارت الارادة وقتا دون وقت ؟ أجاب الغزالي بأن الارادة « صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، ولولا ان هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ولكن لما كانت القدرة تصلح للضدين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص، ولا معنى للسؤال في تخصيصها،

14) أبو ريده علي ديبور 332.
15) ديبور 332 — 333.
16) ابن رشد : تهافت 67.

لأن هذا هو شأنها، كما أن شأن العلم الاحاطة بالمعلوم، وتمييز الشيء عن مثله جائز، وهو ممكن في حقنا، فقد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا، ثم نفعل أحدهما دون الآخر. وانكار هذا حماقة.

والغزالي قد الزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل منطقي محكم، هو : « أن في العالم حوادث ولها أسباب، فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية، فهو محال، وليس ذلك معتقد العاقل، ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع، واثبات واجب الوجود، هو مستند الممكنات، واذا كانت لها طرف ينتهي اليه تسلسلها، فيكون ذلك الطرف هو القديم، فلا بد اذن على أصلهم من تجويز صدور حادث قديم.

ويتفرع عن دليل الفلاسفة الاول اعتراض، فحواه انه يستحيل تأخر وجود العالم عن وجود علّته، وهذا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتقابل بين العلّة ومعلولها فان اوجد المريد بجميع شرائطه، وكان قديما، وكانت ارادته قديمة، وجب صدور معلولها فيها من غير تأخر فكان قديما مثلها والتأخر مستحيل كاستحالة وجود حادث له محدث له. وهذا الحكم صحيح في الأمور الذاتية والعرفية والوضعية وفي حالة أفعالنا الارادية[17].

ويرد الغزالي على هذا بان يمحص الفكرة الاساسية في هذا الاعتراض وهي القول باستحالة حصول شيء حادث بفعل ارادة قديمة فيتساءل : هل هي قضية بديهية ضرورية، ام قياسية استدلالية ؟ وهي ليست في نظره استدلالية لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل وهي كذلك ليست بديهية والا لما امكن انكارها ويشير الغزالي الى أن مقايسة الارادة القديمة بالارادة الحادثة مقايسة فاسدة.

2) قولهم إنّ الأوّل لا يعلم الجزئيات

ذهب بعض الفلاسفة الى ان الله لا يعلم الا نفسه، وانه لا يعلم

17) تهافت 26 — 29.

الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى مكان وما يكون فهو كائن. اما ابن سينا فقد قال : انه يعلم الاشياء كلها علما كليا، لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه. والله يعلم الاشياء بعلم كلي، فيعلم الانسان المطلق وخواصه، اما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحسّ لا من شأن العقل، وانما نفى الفلاسفة عن الله العلم بالجزئيات، لأنها تتغير، ولو كان يعلمها لتغير علمه، لأن العلم تابع للمعلوم، فاذا تغير المعلوم تغير العلم، وكان البارى محلا للحوادث، يوافق الغزالي الفلاسفة في غرضهم وهو نفي التغير في القديم، ولكنه يرى ان كلامهم يؤدى الى ان المعلول الأول أشرف من الواجب، لأنه يعقل ذاته ومبدأه ومعلولاته الثلاثة، وانهم يجعلون الأول في رتبة دون غيره ويقول مستهزئا « فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم الى أن ابطلوا كلّ ما يفهم من العظمة، وقربوا حاله من حال الميّت، الذى لا خبر له بما يجري في العالم، الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط. وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله » اما عند الغزالي فان الله يعلم الاشياء كلها بجميع احوالها بعلم واحد، لا يتغير بحدوث الجزئي ووجوده وفنائه، وهو علم بانه سيكون وهو بعينه علم بوجوده، وعلم بانقضائه. أمّا إختلاف أحوال الجزئي « فهي إضافات لا توجب تبدّلا في ذات العلم والعالم » كما أنّ تغيّر وضع شخص بالنّسبة لآخر لا يوجب تغيرا في الثّابت. والغزالي يسأل الفلاسفة بعد ذلك : أى الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بشيء تنقسم احواله الى الماضي والآن والمستقبل، أو إحاطته باجناس وانواع مختلفة ؟ وهو يعتبر ان التباعد بين الاجناس والانواع أشد في الاختلاف بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان، واذا لم يوجب الاول تعددا فكيف يوجبه الثاني ؟ واذا يجوز ان يحيط العلم الواحد بكل الاشياء في الأزل والأبد[18].

3) انكارهم لبعث الاجساد

يرد الفلاسفة ان النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء سواء

18) تهافت 223 — 238، تعليق أبو ريدة على ديبور 346.

أكانت شخصا أم باعتبارها جزءا من النفس الكلية، اما الجسد فمآله الى الفناء. واذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب. ولا يصحّ لنا أن ننكر جواز البعث أو أن نعجب منه. لأن تعلّق النفس بجسمها الجديد، ليس أعجب من تعلّقها بذا الجسم الترابي من قبل هذا التّعلّق الأخير الذى قال به الفلاسفة، واذن فكل نفس ستتخذ لها يوم البعث جسدا جديدا يناسبها. والنّفس هي الانسان على الحقيقة. أمّا المّادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فلتكن أى مادة كانت.

ويردّ الغزالي على هذا بقوله : « وذلك البعث ممكن بردّها النّفس الى البدن أى بدن كان من مادة البدن الاولى أو من غيره أو مادة استؤنف خلقها فانه بنفسه لا ببدنه[19].

وحينما ننتقل للكلام عن ردّ ابن رشد فيما أقامه الغزالي من قضايا في نقد الفلاسفة لا بدّ من اثارة بعض الملاحظات وهي : أن الفيلسوف الوحيد الذى هبّ لنقد الغزالي، ودافع عن الفلسفة دفاعا قويّا في كتاب مفرد هو أبو الوليد ابن رشد، وان آراء الغزالي في نظر ابن رشد أكثر تهافتا من آراء الفرابي، وابن سينا، على ما في أقوالهما من مخالفة لأقوال أرسطو، ولذلك قال ابن رشد « ان أحقّ الاسماء بهذا الكتاب يعني تهافت الفلاسفة كتاب التّهافت المطلق، أو تهافت أبي حامد، لا تهافت الفلاسفة بل ربما كان أحقّ الاسماء به كتاب التفرقة بين الحقّ والتهافت في الأقاويل.

ومع ان ابن رشد كان حريصا على الاعتراف للغزالي بما أصاب فيه، وعلى التزام القصد والتّرفع عن المهاترة في الخصوص، الا انه لم ير بدّا في بعض الأحايين من الردّ عليه، بما رمى به الفلاسفة من سباب، فقد رماه بالقصور في فهم الحكمة على حقيقتها، لانه لم ينظر الا في كتب ابن سينا.

19) ديبور 348 مع تعليق أبو ريده. راجع من تهافت الفلاسفة 364.

واما قول الغزالي : ان قصده هنا ليس هو معرفة الحق، وانما قصده ابطال أقاويلهم، وإظهار دعاويهم الباطلة فقصد لا يليق به، بل بالـذين في غاية الشرّ، وكيف لا يكون ذلك كذلك، ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة، انما استفادها من كتب الفلاسفة، ومن تعاليمهم. ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان واجبا عليه شكرهم عليها، وهو الذي يقول : انه لا سبيل الى ان يعلم احد الحق الا من هذه الصناعة. أفيجوز لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفاد هو منها حتى فاق اهل زمانه، وعظم في ملّة الاسلام صيته وذكره. ان يقول فيهم هذا القول، وان يصرح بذمهم على الاطلاق، وذمّ علومهم[20]. وهذا يدل على ان ابن رشد كان قاضيا منصفا يزن الوقائع بميزان العدل، ويعترف بالحق لصاحبه، لان العالم الحق يجب ان يقصد الى الحق، لا الى ايقاع الشكوك، وتحيير العقول واذا قلت له : ان نصرة الصديق واجبة قال : ان نصرة الحق أولى[21] وطريقة ابن رشد في كتاب التهافت طريقة جدلية كطريقة الحجاج التي اتبعها الغزالي في كتاب التهافت، الا انها أدق منها، من حيث تقيدها بنقد نصّ بعينه، والدليل على ذلك ان الغزالي اذا عرض احدى نظريات الفلاسفة ذكر أدلّتهم كما فهمها، ثم اورد اعتراضه عليها، وفنّدها وأتى باحكام مناقضة لها، على حين ان ابن رشد اذا ذكر نصّا للغزالي اكتفى باول ذلك النص وآخره خوفا من الاطالة، ثم اوجزه ووضحه وفنده وخطأ قائله[22].

وبعد هذه الملاحظات نورد ردّ ابن رشد على مسألة قدم العالم فالعالم في نظره كما هو في نظر أرسطو أزلي التغيير، وهو في جملته واحد لا يجوز عليه العدم، ولا يمكن ان يكون على غير ما هو عليه، وليس هناك ايجاد من عدم ولا عدم بعد وجود، لان كل ما يحدث فهو خروج عن القوة الى الفعل ورجوع من الفعل الى القوة، والموجودات التي في عالم

20) تهافت التهافت ص 88 المطبعة الكاثوليكية انظر في الثبت.
21) انظر صليبا 474.
22) صليبا 475 ـــ 476.

الكون والفساد مركّبة عن مادة وصورة لا تنفصل احداهما عن الاخرى، والمادة والصورة أزليتان[23]. والخلق عنده لم يكن دفعة واحدة، أي مسبوقا بالعدم، ولكنه خلق متجدد آنا بعد آن، به يدوم العالم ويتغير، وبمعنى آخر : هناك قوة خالقة تفعل باستمرار في هذا العالم وتحفظ عليه بقاءه وحركته، والاجرام السماوية على وجه خاص لا توجد الا بالحركة، وهذه الحركة تأتيها من القوة المحركة، التي تؤثر فيها منذ الأزل، فالعالم قديم ولكنه معلول لعلة خالقة ومحركة، والله وحده قديم لا علّة له[24].

ويواصل ابن رشد ردّه فيقول : ان الغزالي قد خلّط بين الارادة والفعل عند الفاعل القديم، والدليل على ذلك انه لم يدرك ان الفلاسفة يجوزون التراخي الزمني بين ارادة الفاعل ومفعوله، ولا يجوزون هذا التراخي بين فعل الفاعل ومفعوله. فان افترضنا ان الله قد أراد العالم بارادة قديمة، وجب ان يكون فعله أزليا كارادته. والنتيجة : ان العالم قديم وله صانع.

وفيما يخص عدم علم البارى بالجزئيات، فمن قال بهذا فهو غير محيط بمذهبهم، ولا لازم لأصولهم، فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيه، وعلم الباريء سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفعلة عنه[25].

وفي ردّ ابن رشد على الغزالي فيما يخص انكار الفلاسفة لبعث الاجساد يقول : كان تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية، كما قال الله سبحانه وتعالى : **﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾** وقال عليه السلام : فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر على قلب بشر. وقال ابن عباس رضي الله عنه : ليس في الآخرة من الدنيا الا الاسماء فدل على ان ذلك الوجود نشأة أخرى من هذا الوجود. وطور أفضل من طور. وليس ينبغي

23) صليبا 477 — 478.
24) كارادوفو : دائرة المعارف 1 : 171.
25) جمعة 211.

ان ينكر ذلك من يعتقد انا ندرك الموجود الواحد من طور الى طور، مثل انتقال الصور الجمادية الى ان تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية. ولهذا ان النفس تعود لمثل هذه الأجسام، التي كانت في هذه الدار لا هي عينها لان المعدوم لا يعود بالشخص، وانما يعود الوجود مثل ما عدم لا لعين ما عدم، ولذلك لا يصح القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين[26].

على أن الشيء الذى يلاحظ في هذا النقاش الطويل هو تدنيه في بعض الاحيان، لدرجة السباب من طرف الغزالي الذى يصف تحكمات الفلاسفة بانها ظلمات فوق ظلمات، لو حكاها الانسان لاستدلّ بها على سوء مزاجه، او لو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات، لقيل انها ترهات لا تفيد غلبات الظنون[27].

غير أن ميزة الغزالي في محاربته الفلاسفة انه لا يأخذ خصومه من نواحي ضعفهم فحسب، بل يواجههم من حيث هم أقوياء مستخلصا أثبت البراهين عندهم، وأمتن الادلّة، ليحاول تحطيمها. وهو صادق في عرض آرائهم لا يخطىء فهمها في ما ندر، ولو انه اسند الى عموم الفلاسفة ما هو من أقوال فلاسفة العرب ولا سيما ابن سينا.

اما ابن رشد فيدافع عن ارسطو دون التفات الى سواه الا بمقدار ما له علاقة بالمشائية، وهو يميز دائما بين فلاسفة اليونان، وفلاسفة العرب. وأكثر اعتماده على كتب المعلم الاول. وكأنّ الظروف اعدته الاعداد الكامل، لمثل هذا العمل، اذ اشتغل مدة طويلة بشرح كتب أرسطو وتلخيصها[28] بناء على طلب السلطان أبي يعقوب يوسف[29] أحد أمراء دولة الموحدين بالمغرب.

26) ابن رشد 872 التهافت 871.
27) كارادوفو : دائرة المعارف 1 : 171.
28) ابن رشد 21.
29) انظر نجول 63 — 64.

الخاتـــمة

والحقيقة ان الخلاف بين الغزالي وجمهور من علماء السنة في المغرب والمشرق، يرجع الى أن التصوف ولو كان شيئا سار في مسار ابطال فاعلية العلوم الشرعية، في تكوين الشخص الحاسة الدينية عند المسلم، ونقد هذه العلوم نقدا صيرها علوما دنيوية، لا تمت للآخرة بصلة هذا وان كانت هذه القضية تلامس الحقيقة من جانب، لكن ليس معنى هذا ان الفقه والكلام والأصول وغيرها من الشرعيات لا توقظ في الانسان حاسة التقوى والورع. ثم ان التصوف يقدّم للانسان بديلا عن هذه الحيرة، وهو الذوق والتجلي والمعرفة الصوفية، ويعلق الذهبي على هذه الحقائق تعقيبا عما ورد في الاحياء بقوله : اما « الاحياء » ففيه من الاحاديث الباطلة جملة، وفيه خير كثير، لولا ما فيه من آداب ورسوم وزهد من طرائف الحكماء وَمُنْحَرِفِي الصوفية، نسأل الله علما نافعا. أتدرى ما العلم النافع ؟ هو ما نزل به القرآن وفسره الرسول ﷺ قولا وفعلا، ولم يأت تهيّوا عنه قال عليه السلام : من رغب عن سنتى فليس منّى، فعليك يا أخي بتدبر كتاب الله وبادمان النظر في الصحيحين وسنن النسائي ورياض النّووي وأذكاره تفلح، وتنجح، واياك وآراء عباد الفلاسفة، ووظائف اهل الرياضيات، وجوع الرهبان، وخطاب طيش رؤوس اصحاب الخلوات، فكل الخير في

متابعة الحنفية السمحاء، فوا عزتاه بالله اللهم اهدنا الى صراطك المستقيم نعم[1].

ثم ان قضية الخلاف بين الفقهاء والمتصوفة لا يعللها الغزالي تعليلا معقولا علميا، مرده لاختلاف الانظار، وانما يرد بلهجة عنيفة وروح تهجمية جاء فيها : « سألت يسرك الله بمراتب العلم تصعد مراقيها، وقرب لك مقامات الولاية، تحلّ معاليها في بعض ما وقع في الاملاء الملقب بالاحياء، مما اشكل على من حجب فهمه، وقصر علمه، ولم يفز بشيء من الحظوظ الملكية قدّ قدحه وسهمه وأظهرت التحزن لما شاش به شركاء الطعام، وأمثال الانعام، واجماع العوام، وسفهاء الاحلام، وذعار أهل الاسلام من طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ومطالعته، وافتوا بمجرد الهوى على غير بصيرة باطراحه، ومنابذته، ونسبوا ممليه الى ضلال واضلال ونبذوا قراءته ومنتحليه بزيغ في الشريعة، واختلال فالى الله انحرافهم ومآدبهم، وعليه في العرض الاكبر ايقافهم، وحسابهم، فستكتب شهادتهم ويسألون وسيعلم الذين ظلموا أى منقلب ينقلبون بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه، واذ لم يهتدوا به فسيقولون هذا افك قديم، ولو ردّوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذّين يستنبطونه منهم، ولكن الظالمون في شقاق بعيد، ولا عجب فقد نوى ادلاء الطريق، وذهب ارباب التحقيق فلم يبق في الغالب الا اهل الزور والفسوق متشبثين بدعاوى كاذبة، متصفين بحكايات موضوعة متزينين بصفات منمقة، متظاهرين بظواهر بالعلم فاسدة، ومتقاطعين بحجج غير صادقة، كل ذلك لطلب دنيا او محبة ثناء او مغالبة نظراء قد ذهبت المواصلة بينهم بالبر وتألفوا جميعا على الفعل المنكر، وعدمت النصائح منهم في الأمر، وتصافوا باسرهم على الخديعة، والمكر ان نصحهم العلماء أغروا بهم وان صمت عنهم العقلاء، ازروا عليهم أولئك الجهال في علمهم الفقراء في طولهم البخلاء عن الله عزّ وجلّ بأنفسهم، لا يفلحون ولا ينجح تابعهم، ولذلك لا تظهر عليهم

1) الذهبي : نفس المصدر السابق انظر بدوي 539.

موارثة الصدق، ولا تسطع حولهم أنوار الولاية، ولا تتحقق لديهم اعلام المعرفة، ولا يستر عوراتهم لباس الخشية لأنهم لم ينالوا احوال النقباء، ومراتب النجباء، وخصوصية النبلاء، وكرامات الاوتاد، وفوائد القطب. وفي هذه أسباب السعادة وتتمة الطهارة، لو عرفوا انفسهم لظهر لهم الحق، وعلموا على أهل الباطن رداء اهل الغضب، ودواء اهل القوة، ولكن ليس هذا من بضائعهم حجبوا عن الحقيقة باربعة بالجهل والاصرار ومحبة الدنيا، واظهار الدعوى، فالجهل اورثهم السخف، والاصرار اورثهم التهاون، ومحبة الدنيا اورثتهم طول الغفلة، واظهار الدعوى اورثهم الكبر والاعجاب والرياء، والله من ورائهم محيط، وهو على كل شيء شهيد، فلا يغرنك أعاذنا الله وإياك من احوالهم شأنهم، ولا يذهلنك عن الاشتغال بصلاح نفسك تمردهم وطغيانهم، ولا يغوينك بما زين لهم من سواء اعمالهم شيطانهم، فكان قد جمع الخلائق في صعيد، وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك، فبصرك اليوم حديد فياله موقف قد أذهل ذوى العقول، من القال والقيل ومتابعة الاباطيل، فاعرض عن الجاهلين، ولا تطع كل أفاك أثيم فان استطعت ان تبتغي نفعا في الارض او سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة فاصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين كل شيء هالك الا وجهه له الحكم واليه ترجعون »[2] والغزالي لما سئل عن معرفة الله سبحانه والعلم به قال : « والرتبة العليا في ذلك : الأنبياء ثم الأولياء العارفون ثم العلماء الراسخون ثم الصالحون »[3] فقدم الاولياء على العلماء، وفضلهم عليهم لان العلم بالله وصفاته اشرف من العلم بكل معلوم من جهة ان متعلقه اشرف المعلومات وأكملها، ولأن ثماره أفضل الثمرات فمن عرف سعة الرحمن، اثمرت معرفته سعة الرجاء، ومن عرف شدة النقمة اثمرت معرفته شدة الخوف، واثمر خوفه التجنب عن الاثم

2) الزبيدي 1 : 31 ــ 32.
3) البرزلي : مخط 4851 ج 4 : 349 ــ ب.

والفسوق. ومن عرف ان جميع النعمة منه أحبّه واثمرت المحبة آثارها المحمودة المعروفة، وكذلك من عرف انه المقصود بالنفع والضر لم يعتمد الا عليه، ولم يفوض الا اليه، ولا شك ان معرفة الاحكام لم تورث شيئا من هذه الاحوال، ولا من هذه الأقوال والاعمال[4].

4) نفس المصدر السابق 350 ـــ أ.

ثبت المصادر

— ابن الأبّار (محمد بن عبد الله). التكملة لكتاب الصّلة. مجريط، 1886، مجلدان.

— ابن الأثير (محمد بن محمد) الكامل في التاريخ، القاهرة 1348، 9 أجزاء.

— ابن أبي أصيبعة (أحمد). عيون الأنباء في طبقات الأطباء بيروت 1377 — 1956/1376؛ ثلاثة أجزاء في مجلدين.

— الاعسم (عبد الامير). الفيلسوف الغزالي (2) بيروت 1981، مجلد واحد.

— البخاري (محمد بن اسماعيل) الجامع الصحيح، اسطنبول.

— بدوى (عبد الرحمان) مؤلفات الغزالي (2)، الكويت 1977، مجلد واحد.

— البرزلي (أبو القاسم) الحاوي، مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 4851 ج 4.

— البسيلي (احمد بن محمد) رواية تفسير ابن عرفة.
مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 10972.

— البغدادي (احمد) تاريخ بغداد أو مدينة السلام. بيروت، بدون تاريخ، 14 مجلدا.

— ابن بشكوال (خلف بن عبد الملك). كتاب الصّلة.

— مجريط 1882، 1883، مجلدان.

— (البقاعي برهان الدّين). دلالة البرهان على أن في الامكان أبدع مما كان. مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس رقم 17934. 55 — أ — 80 — أ.

— ابن تغرى بردي (جمال الدين). النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة. القاهرة 1963/1383، 12 جزءا في 6 مجلدات.

— التنبكتي (أحمد). نيل الابتهاج بتطريز الديباج (1) القاهرة 1329، مجلد واحد.

— جعيط (محمد) منهج للتحقيق والتوضيح لحلّ غوامض التنقيح. تونس 1921/1340 جزآن في مجلد واحد.

— جمعة (لطفي) تاريخ فلاسفة الاسلام بدون تاريخ مجلد واحد.

— ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمان). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.

— (1) حيدراباد الدكن 1358،10 مجلدات.

— ابن حجر (أحمدٌ) أبناء الغمر بأبناء العمر. تحقيق الدكتور حسن جبشي، القاهرة 1969/1389، جزآن.

— ابن حجر (أحمد) لسان الميزان (2) بيروت 1390/1971، 6 مجلدات.

— الخفناوي (محمد) تعريف الخلف برجال السلف، الجزائر 1906/1324، جزآن في مجلد.

— ابن خاقان (الفتح). قلائد العصيان في محاسن الاعيان. قدم له ووضع فهارسه محمد العنابي. تونس، بدون تاريخ، مجلد واحد.

ابن خلدون (عبد الرحمن)، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر وما عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت بدون تاريخ، 6 مجلدات.

— ابن خلكان (أحمد) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان تحقيق احسان عباس، بيروت 1968 — 1972، 8 مجلدات.

— خليفة (حاجي) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (1) اسطنبول 1941 — 1943، مجلدان.

— الخوانساري (الاصبهاني) كتاب روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، طهران 1947، أربعة أجزاء في مجلد واحد.

— ابن خير (محمد) فهرسة سرقوسطة 1893، مجلد واحد.

— الدباغ (عبد الرحمان) معالم الايمان في معرفة أهل القيروان. (1) تونس 1320، 4 أجزاء في مجلدين.

— ديبور (ث.ج) تاريخ الفلسفة في الاسلام. نقله الى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة (4) القاهرة 1957/1377، مجلد واحد.

— الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان) سير اعلام النبلاء. مخطوط، دار الكتب المصرية رقم 12195.

— الراعي (محمد بن محمد)، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الامام مالك. تحقيق الدكتور محمد أبو الاجفان. (1) بيروت 1981، مجلد واحد.

— ابن رشد (محمد بن أحمد الحفيد) تهافت التهافت تحقيق الدكتور سليمان دنيا (3) مصر 1968/1388، مجلد واحد.

— ابن رشد (محمد أحمد) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة 1935/1353، مجلد واحد.

— ابن رشد (محمد بن أحمد) كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال قدم له وعلق عليه الدكتور البير نصري نادر بيروت 1961، مجلد واحد.

— ابن رشد (محمد بن أحمد) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة القاهرة 1935/1353، مجلد واحد.

— ابن رشد (محمد بن أحمد) مناهج الادلة في عقائد الملة. تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم، القاهرة 1955، مجلد واحد.

— الرصاع (محمد) فهرس الرصاع. تحقيق محمد العنابي، (1) تونس 1967، مجلد واحد.

— الزبيدي (المرتضى). اتحاف السادة المتقين بشرح اسرار احياء علوم الدين بيروت، مجلدان.

— الزركشي (محمد). تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية. تحقيق محمد ماضور، (2) تونس 1966، مجلد واحد.

— الزركلي (خير الدين) الاعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. (2) دمشق، بدون تاريخ، 10 مجلدات.

— ابن الزيات (يوسف بن يحيى) التشوف الى رجال التصوف. اعتنى بنشره وتصحيحه أدولف فور. الرباط 1958، مجلد واحد.

ـــ السبكي (عبد الوهاب). طبقات الشافعية الكبرى. مصر، بدون تاريخ، 4 أجزاء في مجلدين.
ـــ السبكي (تاج الدين) معيد النعم ومبيد النقم. على هامش حلي العقال لابن قضيب البان مصر، بدون تاريخ. مجلد واحد.
ـــ السّخاوي (محمد بن عبد الرحمن)، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع. القاهرة 1353 ـــ 1355، 12 جزءا في 6 مجلدات.
ـــ السراج (محمد) الحلل السندسية في الاخبار التونسية.
ـــ تحقيق الدكتور محمد الحبيب الهيلة. (2) تونس 1970؛ جزء أول في أربع مجلدات.
ـــ سركيس (يوسف الياس) معجم المطبوعات العربية والمصرية، مصر 1928/1346، مجلد واحد.
ـــ السكوني (أبو علي عمر). عيون المناظرات. تحقيق سعد غراب تونس 1976، مجلد واحد.
ـــ السيوطي (عبد الرحمان) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم (1) القاهرة 1964/1384، مجلدان.
ـــ السمهوري (علي). ايضاح البيان لما أراده الحجة من ليس في الامكان أبدع ممّا كان. مخطوط دار الكتب الوطنية بتونس في 2.17934 ـــ أ ـــ 54 ـــ أ.
ـــ الشوكاني (محمد بن علي). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (1) مصر 1348، مجلدان.
ـــ الشيال (جمال الدين). اعلام الاسكندرية في العصر الاسلامي القاهرة 1965، مجلد واحد.
ـــ صليبا (جميل) تاريخ الفلسفة العربية، بيروت 1973.
ـــ الضبي (أحمد بن يحي) كتاب بغية الملتمس في تاريخ رجال الاندلس. مدريد 1885، مجلد واحد.
ـــ الطالبي (عمار). آراء أبي بكر بن العربي الكلامية. الجزائر، مجلدان.
ـــ الطرطوشي (محمد بن الوليد). الحوادث والبدع. تحقيق محمد الطالبي، تونس 1959، مجلد واحد.
ـــ ابن عاشور (الطاهر)، التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح. تونس 1391، مجلدان.
ـــ ابن عذارى (المراكشي)، كتاب البيان المغرب في أخبار الاندلس

والمغرب تحقيق ومراجعة ج. كولان وليفي برفنسال بيروت، بدون تاريخ، 4 أجزاء.
ـــ ابن العربي (أبوبكر) احكام القرآن تحقيق علي محمد البجاوي (1) القاهرة 1959/1378، 4 مجلدات.
ـــ ابن عطية (عبد الحق). فهرس ابن عطية. تحقيق محمد أبو الاجفان ومحمد الزاهي. بيروت 1980/1400، مجلد واحد.
ـــ العماد (الاصفهاني) جريدة النصر وجريدة العصر. قسم شعراء المغرب تحقيق محمد المرزوقي ومحمد العروسي المطوي والجيلاني بن الحاج يحي تونس 1966. جزء أول في مجلد واحد.
ـــ ابن العماد (عبد الحي) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، بيروت، بدون تاريخ، 8 أجزاء في 4 مجلدات.
ـــ عنان (محمد عبد الله) دول الطّوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. (2) القاهرة 1969/1389، مجلد واحد.
ـــ عياض (أبو عبد الله محمد الابن)، التعريف بالقاضي عياض. تحقيق الدكتور محمد بن شريفة. المغرب بدون تاريخ، مجلد واحد.
ـــ غراب (سعد). حول احراق المرابطين لاحياء الغزالي. اعمال الملتقى الرابع الاسباني التونسي المنعقد بيالمادي ميورقا 1979 (نشر المعهد الاسباني العربي للثقافة) مدريد 1983.
ـــ الغزالي (محمد بن محمد) تهافت الفلاسفة تحقيق بويج. بيروت 1927، مجلد واحد.
ـــ الغزالي (محمد بن محمد) الاحياء، مصر، بدون تاريخ، 4 مجلدات.
ـــ الغزالي (محمد بن محمد) الاقتصاد في الاعتقاد (1) القاهرة، بدون تاريخ، مجلد واحد.
ـــ الغزالي (محمد بن محمد) المنقذ من الضلال تحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود (3) القاهرة 1962، مجلد واحد.
ـــ ابن فرحون (ابراهيم). الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب (1) القاهرة، 1329، مجلد واحد.
ـــ ابن القطان (حسني)، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق الدكتور محمود علي مكي. تطوان بدون تاريخ، مجلد واحد.
ـــ ابن القنفد (أحمد بن حسين) الفارسية في مبادىء الدولة الحفصية تقديم وتحقيق الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، مجلد واحد.

— ابن القنفذ (أحمد) انس الفقير وعز الحقير اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور. الرباط 1965، مجلد واحد.

— الكتاني (محمد المنتصر)، الغزالي والمغرب الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص 701.

— ابن كثير (أبو الفداء) البداية والنهاية، (1) بيروت 1966، 14 جزءا في 7 مجلدات.

— كحالة (عمر)، معجم المؤلفين، دمشق 1376 — 1957/1381 — 1961، 13 جزءا في 8 مجلدات.

— كارادوقو (البارون). ابن رشد. دائرة المعارف الاسلامية ط. العربية. 1933/1352، مجلد الأول.

— مخلوف (محمد) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية. القاهرة 1350، مجلدان.

— المراكشي (عبد الواحد) المعجب في تلخيص اخبار المغرب. نشر، 1847، مجلد واحد.

— مخول (نجيب) الغزالي وابن رشد، بيروت 1962، مجلد واحد.

— ابن مريم (محمد). البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان. تحقيق محمد بن أبي شنب، (1) الجزائر، 1316 /1908، مجلد واحد.

— المعموري (الطاهر) الدراسات القرآنية والحديثية في العهد الحفصي. أطروحة حلقة ثالثة مرقونة بجامعة الزيتونة.

— المقرى (أحمد)، ازهار الرياض في أخبار عياض، القاهرة 1939/1358، ثلاث مجلدات.

— المقرى (أحمد) نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب وذكر وزيرها ابن الخطيب. تحقيق الدكتور احسان عباس، 8 مجلدات.

— نحول (نجيب) الغزالي وابن رشد، بيروت 1962، مجلد واحد.

Liste des références

Arnaldez (R) Art sur Ibn Rushd. E.I. III PP 934-944

— Basset (R). Art. sur Ibn Toumart E. I.

— El Ghazali (Mo) Tahafot-al-Falasifa. Texte Arabe établi par Maurice Bouyges. Beyrout 1927, 1 vol.

— Bouyges (M) Essai de chronologie des œuvres d'El-Ghazali, édité et mis à jour par Michel Allard. Beyrout, 1959, 1 vol in 80.

— Brockelman (K). Gechichter Der Arabische Litteratur. G.A.L. 2°m edi. Leiden 1937-1944-2 vol.

— Cattenoz (B). Table des concordances des ères chrétiènnes higiriennes. Rabat, 1953, 1 Vol. 3 Vol de supplément in 4°.

— Gardet (L). Al-Halladj E.I. Nouvelle édition 102-106.

— Goldziher (I). Le livre de Mohamed Ibn Toumart Alger, 1903-1 vol 8°.

— Goldziher (I) Mohamed Ibn. Toumart et la Théologie dans l'islam.

— Ibn Qunfud (A) Uns Al-faqi Wa Izz Al-Haqi. Texte Arabe établi et publié par Mohammed el Fasi et Adolphe Faure, Rabat 1965, 1vol.

— Laoust (H). La politique de Gazali Paris, 1 vol.

— Laoust (H). La survie de Gazali d'Après Subki B.E.O.Tom. XXV, Année 1972. P. 155-172.

— Marquet (Y). Art. Ikhwan al-safa E.I. Nouvelle édition. P. 1098-1103.

— Massignon (L.). Art al-Halladj. E.I. Nouvelle édition 102-106.

— Palacios (A). Faquih sicilia contra dictor Al-gazzali. (Abou Abd-Allah de Mazara) Aman. Palermo, 1910, Tome II P. 216-244, 2 vol.

— Provençal (L). Art. Tartouchi.

— Tabli (M.). Kairouan et le malikisme espagnol.

— Watt (M.). Al-Ghazali. E.I. II P.P. 1062-1066.

— Wensinck ( ). Concordance et indices de la tradition musulmane Leiden 1936, 7 vol.